Jean-Claude Michéa

LA ESCUELA DE LA IGNORANCIA

Y SUS CONDICIONES MODERNAS



ACUARELA & A. MACHADO

Jean-Claude Michéa

LA ESCUELA DE LA IGNORANCIA

Y SUS CONDICIONES MODERNAS



ACUARELA & A. MACHADO

JEAN-CLAUDE MICHÉA

LA ESCUELA DE LA IGNORANCIA

Y SUS CONDICIONES MODERNAS

ACUARELA LIBROS   A. MACHADO LIBROS

Título de la edición original:

L'enseignement de l'ignorance

Traducción:

Isabelle Marc Martínez

Propuesta gráfica:

Acacio Puig

Maquetación:

Antonio Borrallo

Edición:

Ediciones Acuarela

info@acuarelalibros.com

www.acuarelalibros.com

Machado Grupo de Distribución, S.L.

C/ Labradores, 5 - Parque Empresarial Prado del Espino

28660 Boadilla del Monte (Madrid)

machadolibros@machadolibros.com

www.machadolibros.com

ISBN: 978-84-9114-098-6

ÍNDICE

“Hoy en día, en todas partes se celebra el conocimiento. ¿Quién sabe si algún día llegarán a crearse Universidades para volver a instaurar la ignorancia?”

Lichtenberg (1742-1799).

“Si hay alguna posibilidad de que los otros nos escuchen, es haciendo que nuestro discurso sea lo más tajante posible. Por eso aquí somos tan tajantes. El tiempo feliz en el que podamos prescindir de esto, en el que podamos evitar la exageración y actuar con sobriedad, aún no ha llegado.”

Günther Anders, De la Bombe, 1956.

El punto de partida de este ensayo es un artículo publicado en el nº 23 (diciembre, 1998) de la revista Reg' Art. Agradezco a la redacción de esta revista, en especial a Valérie Hernández, que me haya permitido retomar algunos pasajes de dicho artículo.

INTRODUCCIÓN

En nuestros días, cuando un autor se aparta de la versión dominante de las cosas en dos o tres puntos importantes, suele exponerse no sólo a la malevolencia de los críticos oficiales, que se limitan a cumplir con su trabajo, sino también a un cierto grado de incomprensión o de malentendidos por parte del público. Así pues, para limar este inconveniente, se ve obligado a multiplicar las precisiones, las referencias y las observaciones, es decir, en la práctica, a multiplicar las notas, que no suelen ser bien acogidas por el lector. Con el fin de simplificar en la medida de lo posible la tarea de este último, he establecido dos tipos distintos de notas. En principio, las que remiten a un número ([1]) deben leerse conjuntamente con el texto. Las otras, que remiten a letras ([A]), se encuentran agrupadas al final del libro y están planteadas para poder leerse de forma independiente. Sin duda, es una solución imperfecta, pero sigo pensando (quizá sin razón) que está motivada no tanto por mis manías como por la época presente.

LA ESCUELA DE LA IGNORANCIA

I

En 1979, Christopher Lasch, uno de los espíritus más penetrantes del siglo XX, describía en estos términos el declive del sistema educativo estadounidense:

"La educación en masa, que prometía democratizar la cultura, antes restringida a las clases privilegiadas, acabó por embrutecer a los propios privilegiados. La sociedad moderna, que ha logrado un nivel de educación formal sin precedentes, también ha dado lugar a nuevas formas de ignorancia. A la gente le es cada vez más difícil manejar su lengua con soltura y precisión, recordar los hechos fundamentales de la historia de su país, realizar deducciones lógicas o comprender textos escritos que no sean rudimentarios[1]."

Veinte años después, nos vemos obligados a reconocer que buena parte de estas críticas pueden aplicarse a nuestra propia situación[2]. Es obvio que no se trata de una coincidencia. La crisis de la antes denominada "Escuela Republicana" ya no puede separarse de la crisis que afecta a la sociedad contemporánea en su conjunto. Indudablemente, dicha crisis forma parte del movimiento histórico que, además, desintegra las familias, descompone la existencia material y social de los pueblos y los barrios[3], y de forma generalizada destruye progresivamente todas las formas de civismo que, todavía hace unas décadas, condicionaban buena parte de las relaciones humanas. Con todo, esta constatación, totalmente banal por sí misma, podría no tener consecuencias (o incluso conllevar consecuencias ambiguas), si no lográsemos captar además la naturaleza de esta sociedad moderna, es decir, comprender qué lógica rige su movimiento. Sólo entonces será posible calibrar hasta qué punto los actuales progresos de la ignorancia, lejos de ser el producto de una deplorable disfunción de nuestra sociedad, se han convertido en una condición necesaria para su propia expansión.

Las páginas de este libro pretenden corroborar brevemente esta hipótesis, aunque tengo plena conciencia de que muchos la consideran ya totalmente inverosímil[4].

II

Al principio de El Capital, Marx define las sociedades modernas como aquellas “donde reina el modo de producción capitalista”. Esta definición es válida si se aportan algunas precisiones que, ciertamente, son muy poco marxistas.

La atribución de una fecha exacta al nacimiento del “modo de producción capitalista” es uno de los escollos habituales de la historiografía contemporánea. Braudel resumió el problema al afirmar, en tono humorístico, que la fecha debía situarse “en algún momento entre 1400 y 1800”. De hecho, la existencia de clases mercantiles en actividades desarrolladas –a veces sustentadas por técnicas financieras extremadamente sofisticadas– no es en absoluto privativa de la Europa moderna. La antigua Mesopotamia, el Irak de las dinastías abasíes o la China de los Song, por citar sólo los ejemplos clásicos, vivieron fases de expansión económica que en muchos aspectos prefiguran el sistema capitalista[5]. No obstante, las condiciones del Occidente moderno han sido las únicas capaces de alumbrar y experimentar la idea de “sociedad capitalista”. Sin la interiorización progresiva de dicha idea –y de su correspondiente imaginario– por parte de un número creciente de agentes económicos y de dirigentes políticos, la sistematización capitalista de las actividades mercantiles anteriores nunca se habría convertido en un programa filosófico completo: empezando por el esfuerzo metódico y paciente por “desincrustar” (Polanyi), homogeneizar y sincronizar los distintos tipos de mercados existentes, un esfuerzo destinado a poner en práctica la hipótesis, hasta el momento puramente teórica, de un Mercado unificado y autorregulado. Ahora bien, como establece de forma convincente Hirschman[6], definir tal programa filosófico no sólo está ligado a los problemas políticos a los que se enfrentaban las monarquías europeas de la época, sino que su ejecución intelectual habría constituido una tarea irrealizable sin la existencia de una configuración teórica que sólo Occidente poseía: el ideal de las ciencias experimentales de la naturaleza. Para los intelectuales del siglo XVIII, el mejor exponente de este ideal, surgido un siglo antes, era la mecánica racional de Newton.

Efectivamente, la invención de la Economía Política, es decir, de la “ciencia” de la riqueza de las Naciones que, al fin, pretendía otorgar un fundamento político e indiscutible a las decisiones de los Príncipes (y como tal la consideraron), es lo que constituye la principal condición simbólica sin la que ningún sistema capitalista podría haberse llevado a la práctica[7]. Del mismo modo, la ausencia de un mito fundador de estas características explica que las otras sociedades[8], cualquiera que fuese su desarrollo comercial, ignoraran la figura exclusivamente occidental del Estado Racional (el futuro gobierno científico de los positivistas). Esta idea era, de hecho, la única que podía servir de base a la decisión política de construir progresivamente las condiciones empíricas de la hipótesis económica, esto es, del “sistema” capitalista. De ahí que este último no comenzara su larga y resistible historia hasta el siglo XVIII, y ello debido a las contradicciones específicas que, en aquel entonces, caracterizaban el aparato estatal de las monarquías europeas[9].

III

El aparato teórico de la Economía Política se basa en una idea a la vez sencilla e ingeniosa: para garantizar de forma automática la Paz, la Prosperidad y la Felicidad –tres sueños inmemoriales de la humanidad– bastaría con abolir todo lo que, en los hábitos, las costumbres y las leyes de las sociedades existentes[10] supone un obstáculo al juego “natural” del Mercado, esto es, a su funcionamiento sin trabas ni tiempos muertos. Para desarrollar esta hipótesis y formular las “leyes” que tengan el rigor aparente de los enunciados de Newton, el economista se ve forzado, de una u otra forma, a describir a los hombres como “átomos sociales” (o “mónadas”), en constante movimiento e impulsados por una única consideración: la de su interés bien entendido[11]. Así pues, la validez teórica y práctica de esta premisa depende, naturalmente, de la propensión real de los individuos a funcionar tal y como exige la teoría, es decir, como nómadas y seres atomizados[12]. Por ello, la puesta en marcha de la economía liberal (esta expresión es un pleonasmo) primero exige que se instituya, a priori de forma paradójica, una autoridad política con suficiente poder para acabar sin reparos con todos los obstáculos que la religión, el derecho y la costumbre oponen a la “desincrustación” del mercado y a su unificación sin fronteras. Exige también que se otorgue una existencia pragmática a la forma antropológica correspondiente: la del individuo completamente “racional”, es decir, egoísta y calculador, y, por tanto, libre de “prejuicios”, “supersticiones” o “arcaísmos” que, según la hipótesis liberal, generan ineludiblemente todos los tipos de filiación, pertenencia o arraigo existentes en la práctica.

Como podemos constatar, el proyecto de la “ciencia” económica –según la expresión de Paul Lafargue en La religión del capital– no puede desligarse de las representaciones modernas de la razón como instrumento privilegiado del cálculo egoísta, en otras palabras, como autoridad natural capaz de orientar al sujeto sobre su “propia utilidad” (Spinoza) y ordenar en su provecho el tumulto de las pasiones. Es esta idea filosófica –muy diferente a la del “Logos” antiguo– la que permite, por ejemplo, comprender la inquietante observación de Hume según la que “no es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero

a un rasguño en mi dedo[13]". Explica también que Engels haya podido ver en el triunfo de esta razón el "reino idealizado de la burguesía[14] [B] ".

IV

"Uno de los principios fundamentales de la doctrina Gradgrind era que todas las cosas deben pagarse. Nadie debía jamás dar algo a alguien sin compensación. La gratitud debía abolirse y los beneficios que de ella se derivaban no tenían razón de ser.

Cada mínima parte de la existencia de los seres humanos, del nacimiento hasta la muerte, debía ser un negocio al contado. Y si era imposible ganarse el cielo de esta forma, significaba que el cielo no era un lugar regido por la economía política y que no era un lugar para el hombre."

Dickens, Tiempos difíciles, 1845.

Ahora comprendemos la terrible originalidad del paradigma capitalista, a cuyo imperio deben someterse todas las comunidades del mundo. El interés egoísta, que la Economía política tiende a percibir como el único motor racional de las conductas humanas, es precisamente la única forma de actuar que por sí misma jamás podrá constituir lo que desde Nietzsche se denomina un valor. Efectivamente, un valor (ya sea el honor, la amistad, la dedicación a una obra o comunidad y, de forma general, cualquier forma de solidaridad o civismo)[15] es, por definición, aquello en cuyo nombre un individuo puede decidir, cuando las circunstancias lo exigen, sacrificar todo o una parte de sus intereses, incluso, en ciertas condiciones, su propia vida. En otras palabras, la disposición del hombre al sacrificio, a la renuncia y al don es la condición principal para otorgar un sentido a su propia vida, que, de lo contrario, sólo se vería definida por los códigos de la biología. Asimismo, como es sabido, a diferencia del animal, "el hombre no nace llevando consigo el sentido definitivo de su vida[16]". De ello se deriva necesariamente que es imposible cualquier sociedad humana donde no se hayan imaginado e instituido previamente "los montajes normativos por los que los individuos de las generaciones sucesivas alcanzan el estatus de humanos[17]".

Por ello, son principalmente razones estructurales las que impiden que exista ni pueda existir jamás una "sociedad capitalista" en el sentido real de la palabra. Se trataría de una auténtica imposibilidad antropológica. Un sistema cuyas condiciones ideales de funcionamiento se refieren exclusivamente, por definición, al interés bien entendido, está incapacitado constitutivamente para elaborar las significaciones nucleares que toda comunidad humana necesita para seguir existiendo[18][C]. De hecho, el sistema capitalista sólo ha podido ponerse en práctica históricamente en las sociedades occidentales, y luego desarrollarse tal y como sabemos, gracias a que en cada etapa de su historia ha extraído los valores y hábitos que necesitaba de todo un tesoro de actitudes cívicas –tanto antiguas como modernas– que era incapaz de crear por sí mismo. Como nos recuerda acertadamente Castoriadis, "el capitalismo sólo ha podido funcionar porque ha heredado una serie de tipos antropológicos que no ha creado y que no podría haber creado: jueces incorruptibles, funcionarios íntegros y weberianos, educadores consagrados a su vocación, obreros con un mínimo de conciencia profesional, etc. Estos tipos no surgen y no pueden surgir por sí mismos, sino que fueron creados en períodos históricos anteriores[19]".

Así pues, un sistema capitalista sólo es viable históricamente –e incluso capaz, a este respecto, de generalizar en el conjunto de la sociedad ciertos efectos indiscutiblemente emancipadores del intercambio mercantil[D]– si las comunidades donde se impone su poder son lo suficientemente sólidas y vitales para contener en sí mismas los efectos antropológicamente destructores de la economía autonomizada. Si, por el contrario, algún tipo de potencia histórica llegara a proponer realmente algo diferente a aplicaciones parciales y limitadas, en otras palabras, si la hipótesis económica dejara de ser lo que en esencia sigue siendo actualmente, es decir, una ingeniosa utopía, entonces la humanidad debería prepararse para afrontar una vida innominable[20] y males infinitos.

La historia de los treinta últimos años es precisamente la historia de los esfuerzos prometeicos realizados por las nuevas élites mundiales para llevar a cabo esta sociedad imposible a cualquier precio.



V

Ahora que desaparece de nuestras vidas, y pronto de nuestras memorias, comprendemos un poco mejor lo que el mundo moderno era realmente hasta fecha reciente. Lo que configuraba su complejidad, más allá de las simplificaciones rituales de la ideología, era precisamente esa contradicción permanente entre las reglas universales del sistema capitalista y el civismo propio de las diferentes sociedades en las que se ponía en práctica.

Era, pues, un mundo donde el "modo de producción capitalista" estaba muy lejos de reinar de forma absoluta[21]. Efectivamente, junto a él subsistía un vasto conjunto de condiciones ecológicas, antropológicas y morales donde, sin duda, lo peor podía convivir con lo mejor. Pero era un mundo en el que, desde nuestra situación actual, percibimos que si estas condiciones habían hecho posible un grado ya elevado de producción capitalista era en la medida en que, según las diversas modalidades, permitían limitar o amortiguar sus efectos más devastadores. En esencia, este complejo dispositivo histórico es el que permite comprender la ambigüedad constitutiva de la mayoría de las instituciones de la época, empezando por la propia Escuela Republicana.

Una de las funciones decisivas de esta última era ya, evidentemente, someter a la juventud a los imperativos del Nuevo Orden, es decir, al reino naciente de la universalidad mercantil y de sus condiciones técnicas y científicas. Sirva como ejemplo, entre muchos otros, el obstinado combate de la escuela laica contra los patois (hablas regionales) y contra las distintas tradiciones populares y locales que, desde un punto de vista capitalista, son siempre arcaicas e irracionales por definición. Asimismo, era un lugar donde –esta vez por razones esencialmente derivadas de los lejanos orígenes históricos de la institución– con demasiada frecuencia se ejercían formas de disciplina, vigilancia y control autoritario sin duda incompatibles con lo que exige la dignidad de los individuos modernos. Pero, al mismo tiempo, esta Escuela Republicana verdaderamente se

preocupaba, y realmente con mucha sinceridad, de transmitir cierto número de saberes, virtudes y actitudes que, en sí mismos, eran por completo independientes del orden capitalista. Así por ejemplo, tendríamos serias dificultades para deducir la enseñanza del latín, el griego, la literatura o la filosofía de las imposiciones propias de la acumulación del Capital. En realidad, es sabido que una cultura clásica verdaderamente asimilada, nutrida, por ejemplo, con los modelos de valor clásico o de las obras de la inteligencia crítica universal, al menos tenía las mismas posibilidades de formar a gente como Marc Bloch o Jean Cavaillès que a espectadores sin curiosidad intelectual o consumidores dispuestos a colaborar plenamente con el seductor imperio de los bienes de consumo[22].

Este frágil compromiso histórico, en el que se basaban, con mayor o menor fortuna, las diferentes sociedades modernas, es el que fue rompiéndose progresivamente a lo largo de los inolvidables años sesenta[23].

VI

“¡Deprisa, deprisa, camarada, el viejo mundo está tras de ti!”

Refrán moderno.

En el contexto francés, sin duda fueron los acontecimientos de Mayo del 68 –considerados en la vertiente recuperable, es decir, en su aspecto dominante[24]– los que representan el momento privilegiado y emblemático de este aggiornamento de las sociedades modernas. Fue la Gran Revolución Cultural liberal-libertaria (según la excelente expresión de Serge July, aunque para él es elogiosa) la que provocó la deslegitimación total y absoluta de las múltiples figuras de la socialidad precapitalista. A decir verdad, dichas figuras, debido a su naturaleza y origen extremadamente diferentes y a su importancia desigual, formaban un conjunto histórico y cultural imposible de simplificar. Al decretar universalmente su idéntico arcaísmo, se consiguieron las armas intelectuales necesarias para exigir inmediatamente su idéntica desaparición[F]. Fue así como, por una de esas astucias tan visiblemente pródigas de la Razón mercantil, la abolición de todos los obstáculos culturales frente al poder sin réplica de la Economía se presentó paradójicamente como el deber principal de la revolución anticapitalista. Hay que señalar que la maravillosa sensación de alegría que se derivó de todo ello, y en la que todo el mundo estaba invitado a deshacerse de su pasado más molesto, garantizaba a algunos de sus participantes varios beneficios psicológicos que tenían una apariencia muy real. Al aceptar de forma piadosa someterse a los mandamientos más sagrados de las Tablas de la Ley moderna –prohibido prohibir–, los jóvenes de las nuevas clases medias, que en su mayoría asumieron los papeles protagonistas (y que siguen haciéndolo tras el paso de los años), descubrían efectivamente una libertad hecha a su medida: la libertad de romper radicalmente –al menos en la conciencia que se tiene de las cosas[25]– con todas las obligaciones que implican la filiación, la pertenencia y, de forma general, una herencia lingüística, moral o cultural. Éste es obviamente el sentimiento embriagador, el que quisiéramos revivir eternamente, el que, en un primer momento, siempre va unido a este tipo de ruptura.

Fue en estas condiciones radicalmente nuevas, y basándose en la metafísica del deseo y la felicidad que les correspondía, cuando el Consumo, que hasta entonces sólo había sido un momento particular de la actividad humana, pudo al fin convertirse en lo que actualmente es en todas partes: una forma de vida completa –la obsesiva y patética búsqueda del disfrute siempre diferido del Objeto que falta– reivindicado como tal en la práctica y celebrado en la fantasía como una contracultura emancipadora: ¡Todo y ahora mismo! ¡Considerad vuestros deseos como realidades! ¡Gozad sin límites y vivid sin tiempos muertos! y otras mil estupideces edípicas que pronto se convertirían en el material de base de las agencias de marketing.

Si no conociésemos tan bien el asombroso poder de la alienación, seguiríamos preguntándonos –después de tanto tiempo transcurrido– cómo algunos han conseguido obviar hasta el final lo que no podía dejar de construirse sobre esa magnífica tabla rasa[26]. Obviamente, ésta constituía la base ideal sobre la que los grandes depredadores de la industria, los medios y las finanzas, con la complicidad de sus instituciones internacionales (Banco Mundial, FMI, OCDE, G7 y luego OMC, etc.) y la colaboración, más o menos entusiasta, de todas las clases políticas occidentales, podrían emprender, con toda tranquilidad intelectual, la construcción de una cibersociedad de síntesis, cuyo único mandamiento sería la muy antigua divisa del intendente Gournay (1715-1759): Laisser faire, laisser passer.

VII

Ahora podemos comprender en su triste verdad histórica el movimiento que, desde hace treinta años, transforma la Escuela en un mismo sentido. Invocando a la vez una “democratización de la enseñanza” (una mentira absoluta[27]) y la “adaptación necesaria al mundo moderno” (una verdad a medias), lo que se está construyendo a través de todas estas reformas igualmente malas es la Escuela del capitalismo total, es decir, una de las bases logísticas decisivas a partir de las que las principales compañías transnacionales –una vez acabado su proceso de reestructuración en líneas generales– podrán dirigir con toda la eficacia deseada la guerra económica mundial del siglo XXI.

Si conservamos la menor duda al respecto, o si consideramos que lo aquí expuesto es exagerado, basta –de acuerdo con las recomendaciones de Maquiavelo– con adoptar por un instante el punto de vista del enemigo y preguntarse lo que está condenado a desear dada su condición. Este esfuerzo de verificación se ve felizmente simplificado por el hecho de que los señores de la guerra de los reinos combatientes de la economía mundial, con todos sus ejércitos de legistas y letrados, deben reunirse constantemente a fin de coordinar sus estrategias rivales y de velar por que lo que tan acertadamente denominan la gobernabilidad de este mundo jamás se vea amenazada. De ahí la existencia de cierto número de informes, documentos, actas, notas de información, memorandos o simplemente testimonios que, aunque nunca suelan llegar al público en general, siguen siendo, al menos por el momento, parcialmente accesibles a los espíritus curiosos y a los investigadores obstinados[28].

Así fue como, por ejemplo, en septiembre de 1995, bajo la égida de la fundación Gorbachov, “quinientos políticos, líderes económicos y científicos de primer orden[29]” que se consideraban a símismos la élite mundial, se reunieron en el Hotel Fairmont de San Francisco para contrastar sus puntos de vista acerca del destino de la nueva civilización. Dado su propósito, el foro estuvo presidido por

la voluntad de lograr la más estricta eficacia: “Estrictas reglas obligan a todos los participantes a olvidar la retórica. Los conferenciantes sólo disponen de cinco minutos para introducir el tema: ninguna intervención durante los debates debe sobrepasar los dos minutos”[30]. Una vez definidos estos principios de trabajo, la asamblea comenzó reconociendo, como una evidencia que no merecía discusión, que “en el próximo siglo, dos décimas partes de la población activa serían suficientes para mantener la actividad de la economía mundial”. Partiendo de bases tan sinceras, pudo formularse con todo rigor el principal problema político al que el sistema capitalista se verá confrontado en las próximas décadas: ¿cómo podrá la élite mundial mantener la gobernabilidad del ochenta por ciento de la humanidad sobrante, cuya inutilidad ha sido programada por la lógica liberal?

Tras el debate, la solución que acabó imponiéndose como la más razonable fue la propuesta por Zbigniew Brzezinski[31] con el nombre de tittytainment. Con esta palabra-baúl[32] se trataba simplemente de definir un “cóctel de entretenimiento embrutecedor y de alimento suficiente que permitiera mantener de buen humor a la población frustrada del planeta”. Este análisis, cínico y despreciativo[33], tiene la evidente ventaja de definir, con toda la claridad deseable, el pliego de condiciones que las élites mundiales asignan a la escuela del siglo XXI. Partiendo de este análisis, se puede deducir, con un mínimo margen de error, las formas a priori de toda reforma destinada a reconfigurar el aparato educativo según los únicos intereses políticos y financieros del Capital. Entremos por un instante en este juego.

En primer lugar, es obvio que un sistema de estas características deberá conservar un sector de excelencia, destinado a formar a las distintas élites científicas, técnicas y de gestión al más alto nivel. Éstas serán cada vez más necesarias a medida que la guerra económica mundial se vaya recrudeciendo.

Estos polos de excelencia, con condiciones de acceso forzosamente muy selectivas, tendrán que seguir transmitiendo de forma rigurosa (es decir, en lo esencial, seguirán probablemente el modelo de la escuela tradicional[34]), no sólo los saberes sofisticados y creativos, sino también (cualesquiera que sean, aquí y

allá, las reticencias positivistas de tal o cual defensor del sistema) el mínimo de cultura y espíritu crítico sin el que la adquisición y el dominio efectivo de dichos saberes carece de sentido y, ante todo, de cualquier utilidad verdadera.

En cuanto a las competencias técnicas medias –la Comisión Europea estima que tienen “una vida aproximada de diez años, y que el capital intelectual se deprecia un 7% por año, lo que va unido a una reducción correspondiente de la eficacia de la mano de obra[35]”–, el problema es algo diferente. En definitiva, se trata de saberes desechables, tan desechables como los humanos que los detentan provisionalmente, en la medida en que, al basarse en competencias rutinarias y estar adaptados a un contexto tecnológico preciso, dejan de ser operativos en cuanto se supera su propio contexto. No obstante, desde la revolución informática, se trata de habilidades que, desde una perspectiva capitalista, sólo presentan ventajas. Un saber utilitario y de índole principalmente algorítmica, esto es, que no requiere forzosamente ni la autonomía ni la creación del que lo utiliza, es un saber que, en condiciones extremas[36], puede aprenderse solo, es decir, en la propia casa, ante un ordenador con el programa educativo correspondiente. Generalizando, en el caso de las competencias intermedias, gracias al empleo de la enseñanza multimedia a distancia, la clase dominante podrá matar dos pájaros de un tiro. Por un lado, las grandes compañías (Olivetti, Philips, Siemens, Ericsson, etc.) estarán destinadas a “vender sus productos en el mercado de la formación continua gobernado por las leyes de la oferta y la demanda[37]”. Por otro, decenas de miles de profesores (es sabido que su financiación representa la parte fundamental de los gastos del presupuesto para la educación) se transformarán en algo completamente inútil y podrán, así, ser despedidos, lo que permitirá a los Estados invertir la masa salarial ahorrada en operaciones más rentables para las grandes compañías internacionales.

Por supuesto, quedan los más numerosos: los que el sistema destina a seguir desempleados (o empleados de forma precaria y flexible, por ejemplo en los distintos trabajos basura), en parte porque, según los términos escogidos por la OCDE[38], “nunca constituirán un mercado rentable” y porque su “exclusión social se agudizará a medida que los otros sigan progresando”. Es ahí donde el tittytainment deberá encontrar su campo de acción. Efectivamente, es obvio que la costosa transmisión de los saberes reales y, por tanto, críticos, así como el

aprendizaje de los comportamientos cívicos elementales o incluso, sencillamente, el fomento de la rectitud y la honestidad, no presentan aquí ningún interés para el sistema. De hecho, en ciertas circunstancias políticas, pueden llegar a suponer una amenaza para su seguridad. Obviamente, es en esta escuela para la mayoría donde deberá enseñarse la ignorancia en todas sus formas posibles. No obstante, no se trata de una tarea fácil[39] y, hasta el momento, salvando algunos progresos, los profesores tradicionales no han recibido una formación adecuada al respecto. La escuela de la ignorancia requerirá reeducar a los profesores, es decir, obligarles a "trabajar de forma distinta", bajo el despotismo ilustrado de un ejército potente y bien organizado de expertos en "ciencias de la educación". Evidentemente, la labor fundamental de dichos expertos será definir e imponer (por todos los medios de que dispone una institución jerárquica para garantizar la sumisión de los que de ella dependen) las condiciones pedagógicas y materiales de lo que Debord llamaba la "disolución de la lógica[40]": en otras palabras, "la pérdida de la posibilidad de reconocer instantáneamente lo que es importante y lo que es accesorio o está fuera de lugar; lo que es incompatible o, por el contrario, podría ser complementario; todo lo que implica tal consecuencia y lo que, al mismo tiempo, impide". Debord añade que un alumno adiestrado de tal forma se encontrará, "desde el principio, al servicio del orden establecido, aunque su intención haya podido ser absolutamente contraria a este resultado. En esencia, conocerá el lenguaje del espectáculo, ya que es el único que le será familiar: el lenguaje con el que le habrán enseñado a hablar. Sin duda, querrá mostrarse como enemigo de su retórica, pero utilizará su sintaxis"[41].

En lo relativo a la eliminación de cualquier common decency, es decir, a la necesidad de transformar al alumno en consumidor incívico y, si es necesario, violento, es una tarea que plantea infinitamente menos problemas. En este caso, basta con prohibir toda institución cívica eficaz y reemplazarla por cualquier forma de educación ciudadana[42], popurrí conceptual más fácil de difundir porque, en resumidas cuentas, no hace sino reforzar el discurso dominante de los medios y del mundo del espectáculo. Así pues, se podrán fabricar consumidores de derecho en serie, intolerantes, pleiteistas y políticamente correctos. Por tanto, serán fácilmente manipulables al tiempo que presentarán la ventaja nada desdeñable de poder engrosar, según el modelo estadounidense, los grandes gabinetes de abogados.

Naturalmente, los objetivos asignados a lo que quede de la escuela pública supondrán una doble transformación decisiva a más o menos largo plazo. Por un lado, habrá una transformación de los profesores, que deberán abandonar su estatus actual de sujetos a los que se supone un saber, para formar parte de los animadores de diferentes actividades de valores o transversales, de salidas pedagógicas o de foros de discusión (evidentemente concebidos según el modelo de los programas de debate televisivos); a fin de rentabilizar su uso, también serán animadores encargados de distintas tareas materiales o de refuerzo psicológico. Por otro, la escuela se convertirá en un espacio de vida, democrático y alegre, a un tiempo guardería ciudadana –en la que la animación de las fiestas (aniversario de la abolición de la esclavitud, nacimiento de Victor Hugo, Halloween...) podrá correr a cargo de las asociaciones de padres más deseosas de implicarse, con la rentabilidad que conlleva– y un lugar liberalmente abierto tanto a todos los representantes de la ciudad (militantes de asociaciones, militares jubilados, empresarios, malabaristas o faquires, etc.) como a todas las mercancías tecnológicas o culturales que las grandes marcas, convertidas en colaboradoras explícitas del "acto educativo", juzguen adecuado vender a los distintos participantes. Pienso también que surgirá la idea de colocar en la entrada de ese gran parque de atracciones escolares algunos dispositivos electrónicos muy sencillos para detectar la presencia eventual de objetos metálicos.

VIII

No hace falta ser un especialista en la historia de las instituciones escolares para reconocer en la utopía negativa que acaba de ser esbozada el principio mismo de las reformas que, desde hace treinta años, están siendo llevadas a cabo en la mayor parte de los países de Occidente[43] –con formas y ritmos diferentes según los contextos locales. Si hay que concederle alguna originalidad al capitalismo francés en este sentido, es únicamente en la medida en que, en su guerra contra las clases populares, ha sabido explotar, con singular inteligencia, los lugares comunes ideológicos que desde Mayo del 68 habían invadido el mercado[44]. En palabras de Alain Finkielkraut, "los antiguos pasquines contestatarios son las directivas gubernamentales de la actualidad. En Francia, hace treinta años, eran los comités de acción de estudiantes los que proclamaban que, para combatir las desigualdades, los profesores no debían contentarse con transmitir la cultura que poseían, sino que tenían que despertar la personalidad de cada alumno y enseñarle a formarse por sí mismo. Ahora, son los inspectores de los distritos escolares los que se expresan en estos términos"[45]. En la práctica, este movimiento de reforma constituye, naturalmente, un proceso complejo, sometido, como es normal, a los imprevistos de las múltiples relaciones de fuerzas. Por tanto, incluye también ciertos frenazos parciales, rápidamente compensados por aceleraciones bruscas y fulgurantes. En el contexto político de la época, fue la derecha liberal la que tuvo el honor, en apariencia paradójico, de aplicar la primera oleada de reformas derivadas de los acontecimientos de Mayo del 68. Desde las directivas de 1972 sobre la enseñanza de la lengua y la literatura francesas[46] hasta la puesta en marcha de los estudios secundarios únicos en 1977, la derecha salió bastante airosa de este cometido histórico.

Sin embargo, el problema de esta derecha liberal es que, debido a razones históricas, una parte no desdeñable de sus electores sigue perteneciendo a la Francia rural y católica que, por motivos generalmente contradictorios, es muy reticente a la modernización integral de su vida. A pesar de su programado declive, esta facción incoherente de la derecha que, según la célebre fórmula de Russell Jacoby, "venera el mercado pero maldice la cultura que de él se

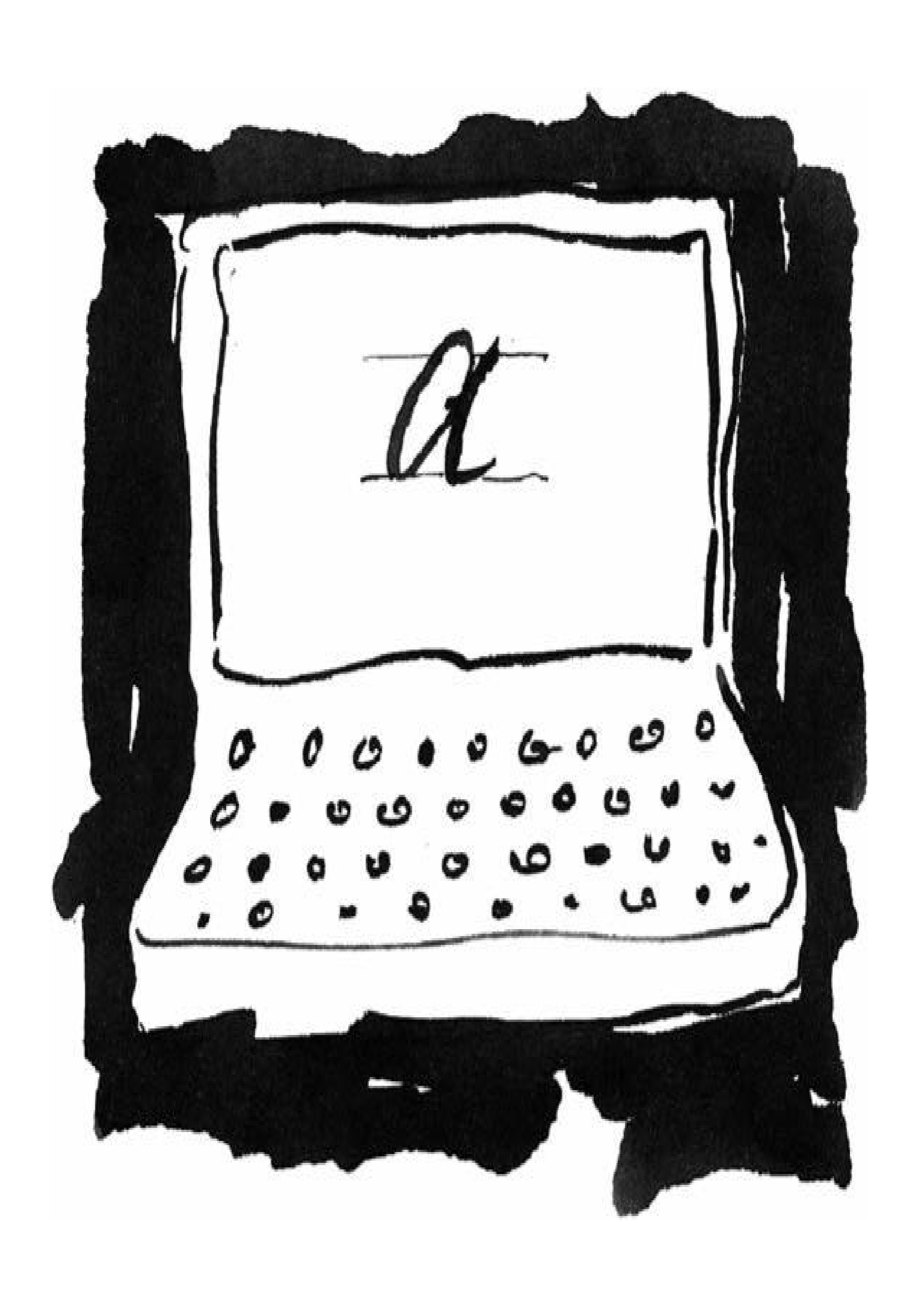
desprende", es suficientemente real como para obligar constantemente a sus líderes a disimular ciertos aspectos e incluso, a veces, a moderar o suspender una parte de su programa ultramodernizador.

Obviamente, la izquierda moderna, o plural o plural-libertaria, no puede plantearse este problema ya que se define a sí misma, de forma ontológica, como el partido del Progreso y el Movimiento, es decir, el partido que se halla siempre a la Vanguardia de todo[47].

Podemos comprender, pues, por qué casi siempre es un poder cultural de izquierdas el que impone a las clases populares la modernización total de la escuela y de la vida –que, desde el siglo XVII, constituye la esencia misma del programa capitalista– de la forma más coherente y eficaz. De hecho, basta con examinar con un mínimo de espíritu crítico los constantes proyectos del señor Allègre y de su fiel adjunto, el inspector Geismar, realizados con la excusa de "desengrasar el mamut", esto es, el sistema público, y de abrir la escuela a todos los productos de la industria informática, incluso los más inútiles, para encontrar sin dificultad las principales consignas que los dueños del planeta distribuyen a sus empleados políticos en sus discretas reuniones estratégicas. Es cierto que estos empleados políticos siempre deben presentar estas consignas en términos "pedagógicos" e "igualitarios", lo que obviamente sigue despistando a los militantes más imbéciles[48].

IX

Así pues, la actual “crisis de la escuela”, de la que el público va tomando conciencia, debe entenderse fundamentalmente como la prolongación de una situación contradictoria. Por un lado, la escuela, dado que era la pieza clave del dispositivo “republicano” –es decir de una época y un sistema donde el mercado autorregulado todavía no era capaz de someter todas las cosas a sus leyes–, constituye uno de los últimos lugares oficiales donde subsisten, junto a costumbres y estructuras totalmente absurdas, auténticos retazos de espíritu no-capitalista, así como algunas posibilidades reales de transmitir el conocimiento y parte de las virtudes sin las que no puede existir ninguna sociedad decente. Pero, por otro, bajo el influjo de la vertiginosa oleada de las reformas liberales-libertarias[49], la escuela tiende mecánicamente a convertirse en el conjunto integrado de los diferentes obstáculos materiales y morales a los que debe enfrentarse un profesor si tiene la desgracia, por alguna extraña perversión, de empeñarse en seguir transmitiendo algo de espíritu ilustrado o de civismo[50]. Como es de suponer, tal contradicción sólo puede definir un ambiente muy enrarecido que, de hecho, va haciéndose irrespirable por momentos.



X

“Tras la falsa humanidad de los modernos se esconde una barbarie desconocida por sus predecesores.”

Engels, Esquisse d’une critique de l’économie politique, 1843.

No debemos, pues, asombrarnos de que los estudiantes salgan a la calle, a intervalos regulares, para dar a conocer su rechazo a una escuela de estas características. A todas luces, no sólo se trata de un ritual de paso, destinado a reemplazar las procesiones y monomios de antaño. Ni mucho menos debemos pensar que se trata de una simple consecuencia de las manipulaciones a las que se libran ineludiblemente las fracciones rivales de la Nomenklatura, aunque esta última siempre extrae de estos movimientos una parte de “los tiernos brotes” (en palabras de Lionel Jospin) que necesita para reproducirse. Todo aquel que conozca a la juventud escolarizada sabe a ciencia cierta que su insatisfacción y cólera ante las condiciones actuales son eminentemente auténticas. Pero la cuestión estriba en saber desde qué punto de vista esta juventud llega a contestar dichas condiciones. ¿Se trata realmente, como supone la interpretación dominante, de jóvenes militantes cívicos que se rebelan contra la falta de espacio y consideración que el sistema capitalista reserva a la cultura y a los seres humanos? ¿O, por el contrario, son ya, en un número creciente de casos, simples consumidores, difíciles y quisquillosos (en una palabra, “ciudadanos”), que ante todo quieren obtener el mejor precio para las mercancías que el sistema les propone, exclusivamente preocupados por la calidad de la presentación?[51] Si debemos plantearnos esta curiosa pregunta es porque, deliberadamente, se ha dejado de lado una dificultad importante en el análisis de las páginas anteriores.

Como hemos constatado, desde su punto de vista, el capitalismo terminal –esto es, el que, por primera vez en su historia, se ha marcado el objetivo coherente de llevar a cabo en el acto la utopía que le dio la luz (a saber, la armonización de

todos los intereses humanos por medio de la mano invisible del mercado globalizado[52])– sólo puede lograr sus fines si expande constantemente la adhesión al tittytainment. Ahora bien, en este ámbito, la maquinaria se ha puesto en marcha hace tiempo y a gran escala, y es bastante obvio que, en el sabotaje del aprendizaje elemental, la escuela capitalista ha desempeñado un papel quizás irreemplazable. Pero, por muy moderna que nos la imaginemos, esta escuela nunca podrá competir ni por un momento con los deslumbrantes y constantemente renovados dispositivos de la omnipresente cultura joven. Si, por ejemplo, en el contexto de una estrategia dada, se ordena a la juventud que festeje Halloween o que se inscriba masivamente en la Love parade[53], la escuela no necesita desempeñar este cometido. Evidentemente, comerciantes y comunicadores de todas las clases se encargarán de ello con mucha más motivación, medios y eficacia. De hecho, ésta es una las principales razones que obliga al capitalismo, en su fase liberal-libertaria, a organizar la abolición del servicio militar obligatorio por doquier. Desde hace tiempo, este servicio había perdido toda significación y todo interés propiamente militares. Pero, desde que se trata, ante todo, de conducir a la juventud moderna al consumo generalizado (de forjar, si se quiere, estos konsomsomols que constituirán la organización de la juventud del Mercado Único), es evidente que Biba o Vingt Ans, Fun Radio y NRJ, Doc Gynéco o Joey Starr, Hélène et les Garçons y Kassovitz, la Fête de la Musique o la Gay Pride, o para los espíritus menos críticos Nulle part Ailleurs y Libération[54], son infinitamente más adecuados para este objetivo que los más experimentados cuerpos de suboficiales*. Del mismo modo, también prestan sus servicios a un coste mucho más beneficioso para el presupuesto del Estado. La organización mundial del tittytainment, cuyo principal objetivo es, lógicamente, la juventud, ha entrado de forma definitiva en su fase industrial. Según Yves Eudes, desde 1995, MTV, la cadena musical planetaria, cubre “la mayor parte de las zonas habitadas del planeta, convirtiéndose, así, en la primera televisión mundial[55]”. Este complemento espiritual del poder financiero, “fruto de una estrategia comercial terriblemente eficaz”, se define como la síntesis del “espíritu rebelde del rock, del consumismo hedonista y del pensamiento liberal normalizado”. En otras palabras, con el fin de lograr la adhesión del mercado de las personas de menos de treinta años al orden establecido, la MTV, que, como es de esperar, se presenta como una “cadena ciudadana”, se esfuerza constantemente por ofrecer, a escala mundial, ese tono moderno, relajado e irreverente frente a la tradición. En Francia, este tono es el que, por ejemplo, la antigua Compagnie Générale des Eaux (ahora Vivendi Universal) impone a los dóciles empleados de programas como Nulle Part Ailleurs. Así pues, no es sorprendente saber que “con ocasión de las elecciones al Parlamento Europeo de

1994, MTV Europa lanzó una campaña para incitar a los jóvenes de la Unión Europea a participar en los comicios –Vota Europa–", imitando el método "Choose or lose", pero con un aspecto más serio, en la que logró la participación de muchos candidatos y responsables políticos, entre los que figuraba Jacques Delors. Este tipo de análisis y de hechos, que pueden multiplicarse hasta el infinito, modifican considerablemente las coordenadas del problema. Si, según las afirmaciones de Debord, es cierto que por primera vez en su historia "el dominio del espectáculo ha podido educar a una generación sometida a sus leyes[56]", debemos llegar a la conclusión de que, en la guerra que le enfrenta a la humanidad, el capitalismo parece haber adquirido mucha ventaja desde hace treinta años. Es como si todos los dueños del planeta hubieran aceptado como divisa una forma inversa de la célebre frase de Max Plank[57]: "la mentira nunca triunfa, pero sus adversarios acabarán por morir". Si ésta es su estrategia, y si, además, las cosas han llegado al estado que he descrito, entonces la tarea del hombre se revela realmente complicada. Por un lado, es evidente que cada día somos más conscientes de que el "movimiento que destruye las condiciones existentes" – esto es, el sistema capitalista– conduce a la humanidad a un mundo inhabitable ecológicamente e imposible antropológicamente. Pero, por otro, también sabemos que sólo será posible oponerse a este movimiento histórico suicida –es decir, algo tan simple como salvar el mundo– si, y sólo si, las generaciones venideras aceptan retomar esta responsabilidad a su cargo. Esto implica que si el tittytainment en parte ya ha conseguido la meta que se proponía –y aquí cada uno debe juzgar por sí mismo– entonces corremos el riesgo de enfrentarnos en breve, cualquiera que sea el destino de la escuela, con un problema que, hasta el momento, la humanidad había tenido la suerte de no tener (o la inteligencia de evitar). A mi juicio, nadie ha formulado de forma tan lúcida este problema histórico imprevisto como Jaime Semprún[58], quien, en El abismo se repuebla, afirma lo siguiente: "Cuando el ciudadano-ecologista pretende plantearse la cuestión más molesta y se pregunta ¿qué mundo dejaremos a nuestros hijos?, evita plantearse esta otra pregunta, que es realmente inquietante: ¿a qué hijos dejaremos este mundo?"

Hoy por hoy, ésta es, pues, la sorprendente cuestión que debemos plantearnos.

Notas al pie

[1] Christopher Lasch: Le Complexe de Narcisse, París: R. Laffont, 1980, pp. 177 y 178. Existe traducción al castellano: La cultura del narcisismo, Barcelona: Andrés Bello, 1999.

[2] Liliane Lurçat (primero alumna y luego colaboradora de Henri Wallon, una de las pocas especialistas francesas serias en ciencias de la educación) afirma que: "En 1983, el rectorado de Niza realizó una encuesta a cerca de 12.000 alumnos de 1º de Enseñanza Secundaria. El 22,48% no sabía leer y el 71,59% era incapaz de comprender una palabra nueva a partir del contexto". Según la autora, desde entonces, "como un mar engullido por la arena, el problema ha desaparecido, por obra y gracia del silencio de los medios de comunicación y de la propaganda política. Sobre los escombros de la enseñanza de la lectura y la escritura, se construye apresuradamente la escuela masificada, utilizando el cebo del Bachillerato para todos". (Liliane Lurçat: Vers une école totalitaire?, París: F.-X. de Guibert, 1998.) El último logro de esta "propaganda política" es, por supuesto, el libro de Christian Baudelot: Et pourtant, ils lisent, París: Seuil, 1999.

[3] Desde este punto de vista, como cualquiera puede constatar, hemos entrado en una era realmente nueva: la época de la destrucción de las ciudades en tiempos de paz. Tomando la ciudad de Los Ángeles como el modelo preferido de todos los destructores modernos, es recomendable la lectura del excelente estudio de Mike Davis: City of Quartz: Los Angeles, capitale du futur, París: La Découverte, 1997 (hay traducción española: Ciudad de cuarzo. Arqueología del futuro en Los Ángeles, Madrid: Ediciones Lengua de Trapo, 2003). Para una aplicación al caso francés, puede consultarse el panfleto de Sophie Herszkowicz: Lettre ouverte au maire de Paris à propos de la destruction de Belleville, París: Encyclopédie des Nuisances, 1994[A].

[4] Observaciones sobre el concepto de ignorancia.

Entendemos por "progreso de la ignorancia" no tanto la desaparición de los conocimientos indispensables en el sentido denunciado habitualmente (y, muy a

menudo, de forma justificada), sino el declive constante de la inteligencia crítica; esto es, la aptitud fundamental del hombre para comprender a un tiempo el mundo que le ha tocado vivir y a partir de qué condiciones la rebelión contra ese mundo se convierte en una necesidad moral. Ambos aspectos no son completamente independientes, en la medida en que ejercer el juicio crítico exige bases culturales mínimas, empezando por la capacidad para argumentar y el dominio de las exigencias lingüísticas elementales que toda "neolengua" está destinada a destruir. Sin embargo, es necesario diferenciar uno y otro tipo de ignorancia, puesto que la experiencia cotidiana nos muestra que un individuo puede saberlo todo y no entender nada. Sin duda, es lo que quería decir Orwell cuando escribe en su Diario de guerra: "Si gente como nosotros comprende la situación mejor que los supuestos expertos, no es porque tenga poder alguno para predecir acontecimientos concretos, sino porque puede percibir la clase de mundo en que vivimos (To grasp what kind of world we are living in)". La base epistemológica de esta distinción, es, naturalmente, la imposibilidad manifiesta para reducir la actividad crítica de la Razón al simple uso de una base de datos por la que se podría navegar libremente. Al no tener en cuenta esta distinción, la sociología ministerial no tiene reparos en pretender –por medio de errores metodológicos de uso– que "el nivel (de la enseñanza) aumenta". Y ello cuando todos los datos disponibles indican que, en los países industrializados, la juventud escolarizada es cada vez más permeable a los diferentes productos de la superstición (de la antigua astrología a la moderna New Age); cuando su capacidad de resistencia intelectual frente a las manipulaciones mediáticas o al bombardeo publicitario disminuye alarmantemente y cuando se le ha enseñado con eficacia admirable una sólida indiferencia hacia la lectura de los textos críticos de la tradición.

[5] Evidentemente, esto no implica que el intercambio comercial –por no mencionar la fábula del "trueque"– sea una relación natural. Muchas sociedades desconocían este tipo de relación o la mantenían voluntariamente en un estatus periférico. Desde este punto de vista, el caso más extremo es el del imperio Inca. En este ámbito, las obras pioneras fueron las de Marcel Mauss y Karl Polanyi. En la actualidad, las investigaciones más importantes para la filosofía política a este respecto son fundamentalmente los estudios realizados a partir de 1982 por el "Movimiento anti-utilitarista en las ciencias sociales" (MAUSS) bajo la dirección de Alain Caillé y Serge Latouche.

[6] Cf. A. O. Hirschman: Las pasiones y los intereses: argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo, Barcelona: Península, 1999; y Vers une

économie politique élargie, París: Minuit, 1986.

[7] La influencia del ideal newtoniano en el pensamiento de Adam Smith ha sido demostrada desde hace tiempo. Pero es distinto saber si el modelo epistemológico al que se refiere el filósofo escocés (como de hecho la mayoría de los pensadores de la época) corresponde realmente a la praxis efectiva de Newton: Jan Marejko no está de acuerdo, basándose en una argumentación que me parece sólida (cf. Cosmologie et politique, Lausanne: L'Âge d'homme, 1989).

[8] En el caso de China, Joseph Needham (cf. Science and civilisation in China, Cambridge: Cambridge University Press, 1954) estudió de forma admirable los obstáculos culturales que se oponían a la ciencia experimental y al concepto correlativo de "ley de la naturaleza".

[9] En Francia, los primeros intentos de poner en práctica la hipótesis capitalista (la desregulación del comercio de cereales) tuvieron lugar entre 1764 y 1770. Puede encontrarse un excelente análisis de esta experiencia fundadora en el prefacio de Michel Barillon a L'Apologie de l'Abbé Galiani de Diderot (cf. Apologies, Marsella: Agone, 1998).

[10] Al referirse a los intercambios entre Francia y Estados Unidos, Brissot –que poco después se convertirá en el ejemplo perfecto de revolucionario corrompido por los banqueros– invita así a "destruir los obstáculos que nuestras formas de actuar, nuestras leyes y costumbres suponen para este comercio" (Étienne Clavière y J.-P. Brissot: De la France et des États-Unis, 1787, París: CTHS, 1996).

[11] "Del mismo modo en que el universo físico está sometido a las leyes del movimiento, el moral también lo está a las leyes del interés." (C.-A. Helvétius: De l'esprit, París: Durand, 1758.)

[12] "Como se ha señalado acertadamente, un comerciante no debe pertenecer a ningún país en concreto. En gran medida, le es indiferente el lugar donde tenga su comercio. Sólo necesita un pequeño contratiempo para que se decida a llevarse su capital de un país a otro, y con él, toda la industria que ese capital activaba." (Adam Smith: Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, Barcelona: Planeta-Agostini, 1999.) En lo que se refiere al asalariado ideal, la virtud complementaria es, evidentemente, la "movilidad

geográfica", es decir, la aptitud para romper, inmediatamente y sin lamentarlo, todos los lazos que pueden unir un hombre a un lugar, una cultura y otros seres humanos. Con cierta habilidad universitaria, no resulta difícil presentar esta incapacidad para amar y estas disposiciones a la ingratitud como la esencia misma de la "libertad".

[13] D. Hume: Tratado de la naturaleza humana. Ésta podría ser la divisa de los mercados financieros.

[14] F. Engels: El Anti-Duhring. También es conocido el célebre análisis de Adam Smith: "No es de la amabilidad del carnicero, del mesonero o del panadero de donde esperamos obtener nuestra cena, sino del cuidado que pondrán en sus intereses. No nos referimos a su humanidad, sino a su egoísmo", op. cit.

[15] Desde un punto de vista moderno, estos valores corresponden bastante bien a lo que Orwell denomina, a partir de su ensayo sobre Dickens, la common decency, es decir, el conjunto de disposiciones a la amabilidad y a la rectitud, que para él constituyen la infraestructura moral indispensable de toda sociedad justa ("trabajar para la construcción de una sociedad justa donde la common decency vuelva a ser posible" será, según lo que afirma en 1941, la labor política fundamental). Las bases antropológicas de esta common decency, como veremos más adelante, pueden explicarse en parte a la luz del Essai sur le don de M. Mauss. También podemos encontrar enfoques algo diferentes, pero igualmente necesarios, en las obras de René Girard y Pierre Legendre. Por último, hay que señalar un ensayo notable para desarrollar filosóficamente el concepto orwelliano de common decency: Avishai Margalit: La sociedad decente, Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.

[16] C. Castoriadis: La institución imaginaria de la sociedad, Barcelona: Tusquets, 1983.

[17] Pierre Legendre: Le crime du caporal Lortie, París: Fayard, 1989. En Francia, la obra de Legendre es uno de los principales monumentos intelectuales de los treinta últimos años. La mejor introducción a este difícil pensamiento es, sin duda, Sur la question dogmatique en Occident, París: Fayard, 1999.

[18]Una sociedad capitalista conforme a sus principios correspondería filosóficamente al nuevo estado de naturaleza que, según Rousseau, es la consecuencia forzosa de una sociedad de desigualdad total. "Es aquí donde todo

se refiere a la ley del más fuerte y, por tanto, a un nuevo estado de naturaleza diferente del que habíamos conocido al principio, en el sentido de que el primero era un estado de naturaleza puro y el último es el fruto en su exceso de corrupción.” (Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, 2ª parte.) No obstante, hay que señalar que, en la literatura antropológica, existe al menos un caso de comunidad donde la desocialización ha sido llevada particularmente lejos: el caso de los Iks, expulsados de su territorio original por el estado ugandés. Su proceso de desocialización fue magistralmente descrito por Colin Turnbull en 1972. Al final de su difícil investigación, Turnbull no descarta la hipótesis de que un día podamos llegar a ser “como los Iks, nómadas, móviles, exclusivamente preocupados por lo útil” (Les Iks: survivre par la cruauté, París: Plon, 1993).

[19] C. Castoriadis: El avance de la insignificancia: las encrucijadas del laberinto IV, Buenos Aires: EUdeBA, 1997. Existen análisis parecidos en Lucien Goldman: Le Dieu caché, París: Gallimard, 1959, p. 42.

[20] Cf. Michel Bounan: La vie innommable, París: Allia, 1993; y Baudouin de Bodinat: La vie sur terre, París: Encyclopédie des nuisances, 1996.

[21] El principal error de Marx y de sus sucesores (quizá con la excepción de Gramsci) es haber sobrestimado siempre el grado de penetración efectiva de las relaciones capitalistas en las sociedades que estudiaban. Ahora bien, esta sobrevaloración, como veremos más adelante, es una de las causas que motivan la incapacidad permanente de la izquierda para comprender la esencia del capitalismo y, por tanto, para combatirlo de forma inteligente. Podemos hacernos una idea de su alcance, aunque bastante vaga, en los trabajos de Ahmet Insel. Este autor, por medio de una serie de ingeniosas verificaciones, ha podido estimar que la circulación no comercial de bienes y servicios sigue representando “un valor aproximadamente igual a los tres cuartos del PIB en la sociedad francesa contemporánea” (cf. Ahmet Insel: “La part du don”, La Revue du MAUSS, nº 1, 1er sem., 1993, p. 221). A este respecto, puede leerse también a A. Caillé (“Comment on écrit l’histoire du marché”, Splendeurs et misères des sciences sociales, Génova: Droz, 1986), Serge Latouche (La otra África; autogestión y apaño frente al mercado global, Oozebap, 2007) y Arno Mayer (La persistencia del Antiguo Régimen, Barcelona: Altaya, 1997).

[22] Por el contrario, bastaba con reducir el estudio de estas humanidades a un simple capital simbólico, signo necesario de la distinción burguesa (labor que

fue confiada al ingenuo Bourdieu en los años sesenta), para ofrecer al Capital el pretexto ideológico con que obolirlas tan pronto como las exigencias conjuntas de la rentabilidad y el cálculo político lo hicieran indispensable. Ésta es la primera consecuencia (o la primera función) de la sobrevaloración que mencionábamos anteriormente: en primer lugar, se proclama que la Escuela ya no es sino otra herramienta al servicio de la reproducción del Capital. A continuación, gracias a este aparente radicalismo, puede exigirse en nombre del propio anticapitalismo la desaparición de todo aquello que, en realidad, ha constituido el obstáculo para que se extendiese el imperio del mercado. Éste es el procedimiento constante de los guardias rojos del Capital.

[23]¿De dónde procede la magia inolvidable de las comedias musicales hollywoodienses, de los westerns de John Ford o Howard Hawks, de las películas de Lubitsch y Capra? ¿De dónde surge el embrujo del jazz de Duke Ellington o Count Basie? Simplemente del hecho de que estas obras supieron traducir el momento de equilibrio privilegiado entre la locura necesaria de la libertad y la todavía reconocida obligación de respetar la common decency que todas las sociedades modernas experimentaron, en circunstancias concretas en cada caso. Es evidente que este momento histórico no representa una sociedad ideal pero, de algún modo, sí una sociedad que tenía la capacidad de idealizarse porque la libertad todavía no había tenido realmente la posibilidad de mostrar su lado negativo. De ahí que el arte popular de esa época siga ejerciendo sobre nosotros –retomando la fórmula de Marx– el eterno atractivo del momento que no volverá.

[24] La vertiente dominada –e irrecuperable– de Mayo del 68 forma parte de otra historia, que está lejos de haber sido escrita[E].

[25] Es obvio que esta conciencia suele ser ilusoria. Cuando simplemente se niegan las prohibiciones explícitamente designadas por una cultura y cuando su transgresión declarada se convierte en la forma principal de aceptarlas (Chesterton dijo que, en la actualidad, a nadie se le ocurriría blasfemar contra Thor u Odín), lo que estamos abocados a vivir no es, en ningún modo, la feliz Arcadia anunciada por los discípulos más simplistas de Reich, sino, por el contrario, la tiranía del inconsciente que puede hacer de un ser humano el peor de los esclavos.

[26] Esta tabla rasa se hizo incluso más patente cuando, unos años más tarde, se derrumbó el principal imperio leninista. Un imperio que, en su realidad efectiva,

nunca había dejado de ser una imitación de Estado y, por tanto, forzosamente más cruel y torpe, en el que confluían las consecuencias sociales más dañinas de la modernización comercial, empezando por la destrucción de todo civismo.

[27] Incluso Antoine Prost ha acabado reconociendo que “las formas destinadas a garantizar la igualdad de oportunidades han tenido el resultado contrario” (L’enseignement s’est-il démocratisé?, París: Presses universitaires de France, 1992). Por ejemplo, “el porcentaje de alumnos de origen popular en la Escuela Nacional de Administración, la Escuela Normal Superior y la Politécnica (las tres grandes escuelas superiores francesas) descendió de un 15,4% entre 1966 y 1970 a un 7% entre 1989 y 1993”.

[28] Tras la revelación de los tratos secretos sobre el AMI por parte de algunas organizaciones no gubernamentales, algunos de los señores de la guerra se quejaron de su accesibilidad y prometieron tomar medidas al respecto. Es sabido que, en el mundo de los medios de comunicación, ésta es la función de personajes como Alain Duhamel (empleo aquí este nombre en un sentido general, como se utiliza el de un Tartufo o un Quisling): disimular ante el público la existencia de estos documentos y, si llegan a salir a la luz, mentir con aplomo sobre su significado real. Conviene recordar que el auténtico Alain Duhamel (periodista y analista político, representante del “pensamiento único”) es uno de los miembros eminentes de Siècle, es decir, de “uno de los clubes franceses más cerrados, donde se codean las élites del mundo político, las finanzas, la industria y los medios” (Pierre Bitoun: Les Cumulards, París: Stock, 1998, pp. 44 y 230). Tal y como avanzan las cosas, lo que los ciudadanos necesitarán para descubrir las decisiones tomadas en su nombre no será un espíritu curioso, sino literalmente agentes secretos.

[29] Cf. Hans Peter Martin y Harald Schumann: La trampa de la globalización, Madrid: Taurus, 1998. Todas las citas siguientes proceden de testimonios directos.

[30] De hecho, parece difícil ser más breve que John Gage, director estadounidense de Sun Microsystems: “Contratamos a nuestros trabajadores por ordenador, trabajan por ordenador y les echamos por ordenador”.

[31] Antiguo consejero de Jimmy Carter y fundador, en 1973, de la Trilateral, “club todavía más impenetrable que el Siècle, que en 1992 agrupaba a cerca de 350 miembros estadounidenses, europeos y japoneses” y que constituye “uno de los

lugares donde se elaboran las ideas y las estrategias de la internacional capitalista" (P. Bitoun, op. cit., p. 44).

[32]Entertainment significa "entretenimiento", "diversión" y tits, en argot americano, "tetas".

[33] En este análisis es sencillo identificar la imagen que las élites intelectuales y mediáticas tienen de la gente corriente (de esta "Francia casposa" como diría el elegante Sollers): un mundo poblado por don nadies y fulanitos, blanco cotidiano de los dibujos de Cabu [célebre dibujante satírico francés] o de Las noticias del guiñol. A este respecto hay que señalar el asombroso poder de recuperación del sistema: en el siglo XIX, el guiñol era una de las pocas armas de las que disponía el pueblo llano para ridiculizar a sus señores. Hoy en día se ha convertido en la artillería pesada que la élite emplea para reírse del pueblo. Podemos imaginarnos qué ocurrirá con Robin Hood cuando, por razones de audiencia, Vivendi o Prisa pidan a sus empleados que le den una nueva existencia televisiva.

[34] El Capital ya no bromea con la pedagogía siempre que se trata de asuntos serios y que necesita resultados reales. Por ejemplo, cuando el deporte deja de ser un juego y una fiesta para convertirse en una industria donde sólo es rentable la victoria, procura confiar la formación de los futuros vencedores a entrenadores como Foucambert o Meirieu. En palabras de Liliane Lurçat: "El rigor pedagógico ha desaparecido de las aulas para instalarse en los lugares donde se practican deportes. Curiosamente, en estos sitios, no se practica el constructivismo, y el rigor pedagógico no se considera un obstáculo a la espontaneidad" (La destruction de l'enseignement élémentaire et ses penseurs, F.-X. de Guibert: París, 1998, p. 25). Además, resulta extraño que, en estos casos, el origen popular de la mayor parte de los deportistas nunca se contemple como un impedimento para este rigor pedagógico tradicional.

[35] "Informe del 24 de mayo de 1991". Citado en Tableau noir (Gérard de Selys y Nico Hirtt, Bruselas: EPO, 1998). Este librito indispensable reproduce abundantes textos que la Comisión Europea, la OCDE o el European Round Table (uno de los lobbies comunitarios más discretos y eficaces, del que Edith Cresson es la infatigable pasionaria) consagran, desde hace unos años, a definir los "ajustes estructurales" exigidos por la reforma capitalista de la escuela. Ya que estos informes no están destinados a ser leídos por el pueblo soberano, los autores se expresan con un cinismo realmente asombroso.

[36] “Paréntesis sobre la enseñanza: se habla constantemente de la crisis de la enseñanza, cada ministro realiza su propia reforma y, en realidad, se deja de lado lo más importante. Como ya decía Platón hace 2.500 años, en el principio de toda adquisición de saber está el ‘ eros ’: el amor por el objeto enseñado que exige una relación afectiva específica entre el profesor y el alumno.” (C. Castoriadis: “De la fin de l’histoire”, Actes des Rencontres de Pétrarque, Montpellier, 15-17 mai 1991, París: Félin, 1992.) Estas evidencias básicas nos recuerdan los límites a priori de toda enseñanza a distancia. En el mejor de los casos, lo que la máquina puede inculcar es un saber amputado de sus bases afectivas y culturales y, por consiguiente, privado de su significación humana y de sus potenciales críticos. En cuanto a sus principios, no difieren de los que un adiestramiento hábil podría “enseñar” a un animal. Pero todos sabemos que “miles de Bill Gates, entre otros, han nacido de esta lucecita imbécil que se enciende en el cerebro de un ministro en cuanto se pronuncian ante él las palabras ordenador, informática o modernidad” (Philippe Val, Charlie Hebdo, 17-09-1997). Huelga precisar que este artículo está consagrado al señor Allègre (Ex Ministro de la Educación Nacional del gobierno de Lionel Jospin).

[37] Comisión Europea. Tableau noir, op. cit.

[38] “Informe de la Mesa redonda de Filadelfia”, febrero de 1996. Tableau noir, op. cit., p. 43.

[39] Si a un alumno se le dice que “Sócrates es un hombre” y que “todos los hombres son mortales”, en condiciones normales es más difícil impedirle que llegue a la conclusión de que “Sócrates es mortal” que permitirle que llegue a deducirla. El papel de las ciencias de la educación es precisamente el de destruir estas condiciones normales para lograr que el alumno desarrolle un pensamiento ilógico políticamente aprovechable.

[40] G. Debord: Comentarios sobre la sociedad del espectáculo, Barcelona: Anagrama, 1990. Señalemos que se trata de una auténtica revolución cultural ya que, como indica Debord, hasta una época reciente “casi todo el mundo pensaba con un mínimo de lógica, con la notable excepción de algunos cretinos y militantes”. En este sentido, puede decirse que, desde la perspectiva capitalista, la reforma escolar ideal será, por tanto, la que logre convertir, lo más rápidamente posible, a cada estudiante de Enseñanza Secundaria en un cretino militante.

[41] G. Debord, op. cit.

[42] En el momento en que la clase dominante se toma la molestia de inventar una palabra (“ciudadano” empleada como adjetivo) y de imponer su uso, cuando en el lenguaje corriente existe un término sinónimo (“cívico”), cuyo sentido está totalmente claro, cualquiera que haya leído a Orwell comprenderá inmediatamente que la nueva palabra, en la práctica, tendrá que significar justo lo contrario que la precedente. Por ejemplo, ayudar a una anciana a cruzar la calle era, hasta el momento, un acto cívico elemental. En la actualidad sería posible que el hecho de pegarle para quitarle el bolso representara (con un poco de buena voluntad sociológica) una forma, todavía un tanto ingenua, de protesta contra la exclusión y la injusticia social, y, por tanto, constituiría el esbozo de un gesto ciudadano.

[43] Dada su condición de escenario clásico del capitalismo, Estados Unidos había experimentado la mayoría de estas reformas mucho antes que los países europeos. Esto explica el lamentable estado en que se encuentra la escuela pública en ese país. Y esto confirma también que fue con conocimiento de causa como se introdujeron en Francia estos métodos pedagógicos que habían llevado a la escuela norteamericana, como todos sabían, al borde del derrumbe. Como nos recuerda L. Lurçat (Vers une école totalitaire, op. cit., p. 144), “los métodos de lectura recomendados por Meirieu como científicamente correctos contribuyeron a la generalización del iletrismo en Estados Unidos donde, según Jacques Barzun, sesenta millones de iletrados funcionales deben su fracaso al método look and say”. No obstante, ello no implica que los primeros reformadores pedagógicos hubieran sido agentes conscientes del capitalismo. Al destruir por principio todo lo procedente de la tradición, sólo trataban de ampliar lo que consideraban el ámbito de la libertad y que, evidentemente, no era sino el espíritu del consumo y del libre comercio traducido a disposiciones pedagógicas. Pero ésta es la razón por la que cada avance de la reforma estaba ineludiblemente condenado a liberar más espacios para la dinámica capitalista, la que, en contrapartida, contribuía a consolidar las mitologías de la nueva educación. En líneas generales, no fue hasta 1988, con Lionel Jospin y Claude Allègre en el poder, cuando las distintas utopías pedagógicas fueron recicladas, pero esta vez consciente y deliberadamente, al servicio de la “construcción europea”, es decir, de la preparación de las marcas europeas para la guerra económica mundial. Para los que estén interesados en comprender el paso de la reforma pedagógica de la ingenuidad “libertaria” al cinismo liberal, sería interesante analizar el papel del inspector Foucambert (tenemos los Lissenko que

podemos) y de su famoso ejército de fanáticos (cf. L. Lurçat: La destruction de l'enseignement..., op. cit.).

[44] No hay que olvidar que para imponer esta destrucción americanizada de la enseñanza, las clases dominantes siempre han contado con la colaboración incondicional de una organización muy extraña dentro del propio cuerpo de profesores: el SGEN-CFDT. Sobre esta organización, J.-C. Milner ha podido afirmar que era "una rareza: un sindicato de profesores que reclama sistemáticamente el empobrecimiento material y moral de todos los profesores" (De l'école, París: Seuil, 1984, p. 30). Sin duda, habrá que buscar la clave de esta tendencia por el martirio y la crucifixión en los orígenes cristianos de la CFDT.

[45]L'ingratitude, París: Gallimard, 1999, p. 153. De hecho, las actuales relaciones dentro de la Escuela Republicana resultan muy curiosas a juzgar por el Boletín de "Force Ouvrière des Lycées et Collèges" del 10 de noviembre de 1998: "Éstas son algunas de las declaraciones del Inspector pedagógico regional que merecen ser conocidas: 'El señor X está en la línea preconizada por el ministerio. El señor Y se limita a dar sus clases' ".

[46] A partir de 1972, la cultura literaria, tachada de burguesa, deja de ser el eje central de la enseñanza de la lengua y literatura francesas. Para los psicopedagogos de la época, muy marcados por el cientificismo de Bourdieu, se trataba de oponer "al uso cultural de la lectura, al papel formador de las obras, a la importancia del patrimonio literario en la formación del espíritu, la idea de que la lectura sirve para formarse y documentarse" (L. Lurçat, op. cit., p. 87). Lo primero que nos viene a la mente es ese personaje de las primeras obras de H. G. Wells, James Holroyd, que "había leído todo Shakespeare y le había parecido más bien deficiente en química". Luego, bajo ese barniz izquierdista todavía un tanto tosco, es fácil discernir las premisas del culto a la empresa rentable y los medios de comunicación que pronto empezarían a hacer estragos. A este respecto, es significativo el hecho de que para los discípulos del inspector Foucambert, la publicidad, es decir, la propaganda declarada del Capital, haya podido presentarse como una de las bases privilegiadas del aprendizaje de la lectura, frente a los textos de la literatura clásica, considerados burgueses.

[47] En la cultura de izquierdas (progresista o modernista), toda puerta cerrada supone, por definición, una provocación intolerable y un crimen contra el espíritu humano. Así pues, desde este punto de vista, abrir todas las puertas y

dejarlas abiertas es un imperativo categórico, incluso aquéllas que conducen a un error certero. En última instancia, éste es el fundamento metafísico del terrible pánico a prohibir cualquier cosa; el miedo que define a tantos padres y educadores, quienes, para su comodidad intelectual, se empeñan por todos los medios en “seguir siendo de izquierdas”. Conviene añadir que, según el circuito clásico de compensaciones del inconsciente, este miedo a prohibir se transforma rápidamente en una necesidad insuperable de prohibir todo lo que no es políticamente correcto por medio de las firmas, la presión de la calle o las vías judiciales entre otros. Constatamos en ello la triste y contradictoria psicología de esas nuevas clases medias para quienes la izquierda progresista, una vez eliminado su arraigo popular, se ha convertido en el refugio político predilecto.

[48] Los proyectos de los señores Allègre y Geismar no son sino la verdad de los proyectos anteriores. El único cambio es que la formulación de esta verdad es cada vez más cínica a medida que se ahonda la relación de fuerzas en detrimento del pueblo. Y cuando ambos personajes –cuya total ausencia de escrúpulos y cuyo desprecio absoluto hacia la gente los hacen tan valiosos para sus superiores– hayan sido desplazados a funciones menos sensibles electoral-mente hablando, sería realmente ingenuo creer que sus sucesores puedan hacer otra cosa que desarrollar rigurosamente esta misma verdad.

[49] A este respecto, se alcanzó el punto sin retorno en 1990 cuando Lionel Jospin, según el modelo inventado por el capitalismo norteamericano, puso en marcha los Institutos Universitarios de Formación de Maestros(I.U.F.M.). En palabras de L. Lurçat, estos institutos son una “empresa terriblemente eficaz. Permiten destruir la formación universitaria de los futuros profesores de las distintas disciplinas” (op. cit., p. 120). Evidentemente, son también el cuartel general de policía del pensamiento pedagógico y de sus todopoderosos missi dominici.

[50] Esta obstinación no sólo se traduce por la necesidad comprobada de realizar un esfuerzo cada vez más arduo y agotador. Asimismo, en un mundo en el que el espectáculo es la autoridad simbólica superior, un profesor sólo puede aspirar a obtener la aprobación y atención de sus alumnos-telespectadores si incrementa la parte inherente de teatralidad del acto de enseñar, con el riesgo de convertirse en un personaje exclusivamente espectacular.

[51] En la terminología de la European Round Table y, por tanto, en la práctica de la Comisión Europea, el alumno ha pasado a ser un “cliente” y las clases, “un producto”. Numerosos padres ya han asimilado perfectamente esta idea

moderna.

[52] Para evitar una serie de malentendidos, hay que precisar que los mercados financieros, convertidos en los auténticos mandatarios de este mundo, están exclusivamente dirigidos por lo que creen entender de sus propios intereses. Sólo en la poesía oficial de los Attali y los Minc esta banal búsqueda del beneficio y el poder se presenta como una espléndida odisea del espíritu humano y una marcha radiante hacia la Ciberia prometida. No obstante, incluso el menos intelectual de los golden boys, por muy limitada que esté su existencia a la pantalla de su ordenador, siempre debe estar convencido de la racionalidad de sus actos; sólo puede lograrlo porque, en alguna escuela de gestión forzosamente prestigiosa, le han enseñado a creer en los dogmas fundamentales de la utopía económica, tal y como fueron formula-dos en esencia por Adam Smith. Incluso me resulta difícil negar que, más allá de su cinismo declarado al mejor estilo hollywoodiense, en algún lugar recóndito de su pobre cerebro no subsista una especie de esperanza religiosa en que su propia rapacidad se revelará, en última instancia, útil para el género humano.

[53] El lema de la Love Parade: “One world, one future” (“Un mundo, un futuro”) puede parecer el reverso optimista del “No future” de los antiguos punks. Pero, en el fondo, son mensajes idénticos. Se trata de la idea de que las formas del futuro no dependen de la libre elección de los pueblos; es la idea que el tittyainment debe reactivar a cada “generación”, es decir, a cada nueva moda musical impuesta por la industria cultural. Así se entiende mejor la incansable cruzada del caprichoso Jack Lang (ministro a veces oficial y siempre oficioso del tittytainment) a favor de la Love Parade y todas esas espartaquiadas asistidas por la técnica. Para una descripción de este aspecto desde el interior del tittytainment, puede leerse la excelente novela de Éric Lentin: Rave, Castelnau-le-Lez: Climats, 1995.

[54] Desde luego, esta lista es interminable. Para los aficionados o curiosos, ésta es una muestra totalmente corriente de esta “política del delirio de la diversión” (según la expresión de J.-F. Bizot, autor del artículo y buen conocedor del asunto): “El individuo, y sólo él, reinventa su libertad. Las raves legalizadas murieron con NRJ y M6 (cadena radiofónica y televisiva respectivamente dedicadas a la difusión de música joven). Los fiesteros van a cazar en manada. Cualquier lugar es bueno para encontrarse: en barcos con fiestas efímeras, en un autobús, en la búsqueda de un detalle de moda, teniendo cinco agendas, inventándose su propia fiesta, alquilando un taxi congoleño, buscando un viaje

oriental, siguiendo de cerca las tendencias, creando la diversión en casa. Sin una fuerte sorpresa, no puede haber fiesta. ¿A quién le da miedo esto?" (Nova magazine, Abril, 1999.) No hay que olvidar que para alguien que está sujeto al tittytainment, éste es inconcebible, por ejemplo, en cualquier noche parisiense, sin pensar automáticamente en el esquema de una aventura romántica y rebelde. Éste es el principio de toda alienación.

* N. de la T. Equivalentes de estas referencias en el contexto español podrían ser, en orden de aparición en el texto, las siguientes realidades: Ragazza o Cosmopolitan, Los cuarenta principales y Cadena 100, Javier Sardá o Jesús Vázquez, Al salir de clase y Alejandro Sanz, la Festa de la Música (en Barcelona) o el Día del orgullo gay y Lo + plus o El País.

[55] Yves Eudes: " MTV: música, televisión y beneficios planetarios", Le Monde Diplomatique, agosto, 1995 (todas las citas proceden de este artículo).

[56]Comentarios..., op. cit. Debord añade: "Las condiciones extremadamente nuevas en las que esta generación en su conjunto ha vivido constituyen un resumen exacto y suficiente de lo que el espectáculo impide, y también de lo que autoriza".

[57] Max Planck, fundador de la teoría de los cuantos, decía que en las ciencias "la verdad nunca triunfa completamente por sí misma, pero sus adversarios siempre acaban muriendo".

[58]El abismo se repuebla, Madrid: Precipité, 2002.

NOTAS

[A]

SOBRE LA DESTRUCCIÓN DE LAS CIUDADES EN TIEMPOS DE PAZ

Un error clásico de ciertos análisis radicales es considerar que todas las decisiones de un gobierno de ideas capitalistas (lo que, hoy por hoy, es un pleonasmo) están dictadas por el objetivo único de incrementar el margen de beneficios de las empresas o las instituciones que lo dirigen habitualmente. Pero ello significa olvidar que todas estas decisiones tienen forzosamente otra dimensión. En realidad, siempre deben poseer la capacidad de adscribirse a las condiciones políticas generales para la continuación del dominio capitalista[1].

Incluso puede que esta dimensión política tenga más importancia que cualquier otra consideración y que pueda explicar por sí misma las medidas adoptadas[2]. De ahí que la actual destrucción de las ciudades sea un fenómeno un tanto incomprensible si nos obstinamos en considerarlo como una simple consecuencia de las leyes de la especulación inmobiliaria, combinadas con unas pinceladas de las variantes locales de la megalomanía de los representantes electos. A decir verdad, por definición, el urbanismo moderno no puede separarse de un proyecto político autónomo. Y, a medida que el sistema capitalista extiende su imperio, se hace más obvio que este proyecto debe forzosamente incluir la necesidad de destruir la antigua capacidad política de las clases populares, garantizando las condiciones materiales de su atomización (que, de hecho, exigen toda una política cultural) y, por tanto, el desmantelamiento –generalmente llamado renovación– de sus barrios tradicionales y de sus correspondientes formas de vida. Es aquí donde desempeñan su papel, modesto pero indispensable, las diferentes tribus de grafiteros, maleantes y camellos, naturalmente, junto con sus defensores asociados patentados. En cuanto a los motivos concretos que obligan a los poderes modernos a acelerar la destrucción de las ciudades, éstos se derivan de una contradicción bastante sencilla. Por un lado, en el contexto de su misión modernizadora, estos poderes deben organizar la urbanización general de la vida, con todo lo que esto implica, principalmente en materia de tráfico y de destrucción del medioambiente. Pero, por otro, esta universalización programada

de la vida urbana jamás debe conllevar la ampliación y difusión de los efectos emancipadores que, desde el Renacimiento, se asociaban al espíritu urbano, de índole constestataria, así como a las diferentes formas de civismo motivadas por la vida de barrio.

De esta contradicción se deriva, pues, la extraña obligación moderna de producir de forma simultánea cada vez más espacio urbano (en el centro, la periferia, la tecnópolis y otras maravillas que sin duda inventarán los expertos) y cada vez menos ciudad en el sentido que esta palabra había conservado hasta los últimos tiempos y que la convertía en un magnífico sinónimo de libertad[3].

Notas al pie

[1] En Francia, si ningún gobierno ha tomado la decisión de abolir las vacaciones pagadas no es, como sospechamos, porque ningún ministerio haya pensado en ello o porque la clase empresarial se haya opuesto firmemente. Evidentemente, es porque, por el momento, ningún poder puede permitirse siquiera sugerir, incluso en forma de rumor, esta juiciosa abolición sin poner automáticamente en peligro las condiciones políticas del dominio del Capital. Por el contrario, en cuanto a la jubilación y a la seguridad social se refiere, las cosas parecen verse desde una óptica más favorable.

[2] Así pues, sabemos que en el contexto de la guerra fría, a menudo, los gobiernos estadounidenses han tenido que subordinar los cálculos de la economía a los de la geopolítica y ello incluso a veces en el ámbito de los intercambios comerciales.

[3] Ya en el siglo XVIII, John Millar, que junto con Adam Smith fue uno de los principales representantes de la escuela económica escocesa, ofrece una excelente descripción de la importancia política del urbanismo moderno:

“[...] Cuando un grupo de magistrados y gobernantes está investido de una autoridad consagrada por antiguas costumbres y apoyado quizá por una fuerza armada, no es de esperar que el pueblo, solo y dispersado, pueda resistir la opresión de los que lo gobiernan; y, en gran medida, su capacidad para unirse depende forzosamente de las condiciones particulares del país. [...] En los grandes reinos, donde la población está dispersada en una vasta superficie, rara vez ha podido realizar grandes esfuerzos. Al habitar aldeas alejadas unas de otras y al disponer sólo de medios de comunicación muy deficientes, el pueblo suele mostrarse poco sensible a las duras pruebas que la tiranía del gobierno puede imponer a muchos de ellos; y una rebelión puede sofocarse en un lugar dado antes de que tenga tiempo de salpicar a otras zonas. [...] Pero el progreso del comercio y de la industria da lugar a que, poco a poco, se modifique la situación del país a este respecto. A medida que crece el número de habitantes, gracias a la facilidad para procurarse la subsistencia, éstos se agrupan en grandes comunidades para ejercer más fácilmente sus oficios. Los pueblos se

transforman en burgos, y éstos, muy a menudo, en ciudades populosas. En todos estos lugares de residencia, se forman grandes tropas de peones y artesanos que, por el hecho de ejercer la misma profesión y de mantener estrechas relaciones, pueden transmitirse muy rápidamente todos sus sentimientos y todas sus pasiones. Entre ellos se destacan jefes que saben insuflar a sus compañeros un cierto estado de espíritu y asignarles un objetivo. Los fuertes impulsan a los débiles, los audaces animan a los timoratos, los decididos convencen a los que dudan y los movimientos de toda la masa se efectúan con la uniformidad de una máquina y una fuerza que, a menudo, se hace irresistible.

En estas condiciones, gran parte de la población se deja agitar fácilmente por cualquier objeto de descontento popular y, del mismo modo, puede agruparse para exigir que se repare un mal. En una ciudad, el mínimo motivo de queja genera un tumulto; y, expandiéndose de una ciudad a otra, las llamas de la sedición se propagan en forma de insurrección general.” (Citado en Hirschman, op. cit.)

[B]

AXIOMÁTICA DEL INTERÉS

“La religión es una cosa y el comercio otra.”

Mandeville, Recherches sur la nature de la société, 1723.

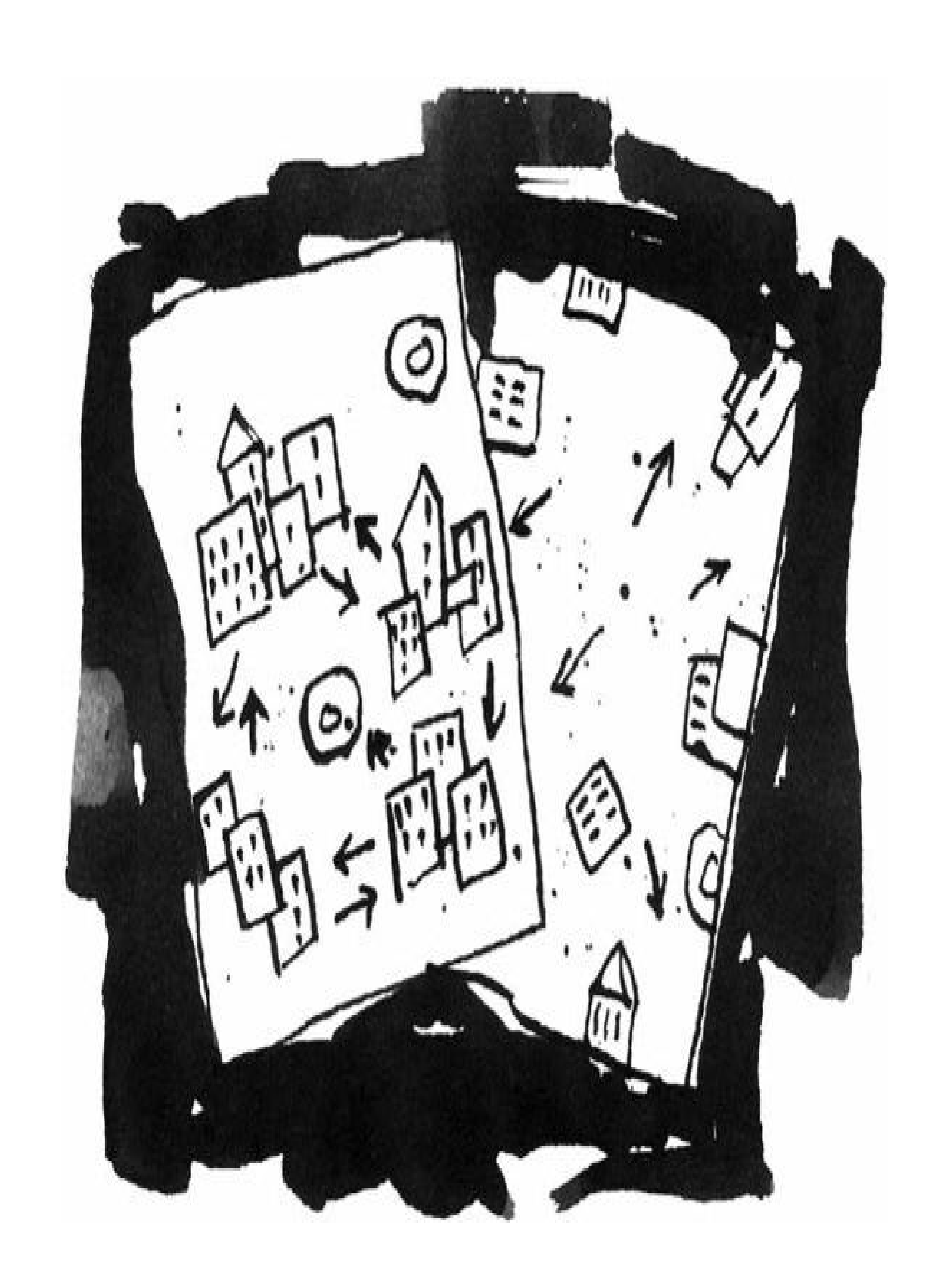
De acuerdo con Alain Caillé, podemos designar la “axiomática del interés” como el dispositivo fundamental de la Economía política. Una de las principales consecuencias de esta axiomática es impedir la creación de toda antropología o psicología dignas de este nombre[1]. Desde la perspectiva de un liberal consecuente, sólo pueden concebirse dos posibles formas de estudiar el hombre más allá de la “ciencia económica”. O se trata simplemente de catalogar los comportamientos patológicos o los curiosos vestigios que impiden a los individuos actuar normalmente, es decir, de acuerdo con su interés bien entendido; en este sentido, las ciencias humanas sólo pueden definir la prehistoria del espíritu humano o su teratología. O, por el contrario, se considera que la axiomática del interés es la estructura general efectiva de todas las conductas humanas y, por tanto, sólo resta evidenciar, en cada caso, la verdad económica escondida de las actividades aparentemente no económicas. La ingenuidad mutiladora de este procedimiento tiene como modelo histórico La investigación sobre el origen del honor de Mandeville (1732) y sus formas más caricaturescas se encuentran en la obra del economista Gary Becker[2]. Así pues, tan pronto como se realiza un estudio teó-rico para garantizar la inteligibilidad de ciertos hechos económicos que deben entrar a formar parte, de una u otra forma, de las dimensiones del fenómeno humano que la Economía no toma en cuenta (el inconsciente, la apropiación mimética, el ciclo del don, los montajes genealógicos, el imaginario, la simbología, etc.), dicho estudio deja de pertenecer inmediatamente al ámbito de la economía política. El terreno en el que opera es, de hecho, el de la crítica de la economía política (éste es, de hecho, el subtítulo de El capital[3]).

Otra consecuencia del paradigma económico es la inutilidad de la moral. El mecanismo del interés bien entendido, cuando funciona sin trabas, en teoría es suficiente para garantizar el orden que necesita una comunidad. En su Proyecto de paz perpetua, Kant llega a reconocer que podría existir una sociedad justa con “un pueblo de demonios”. Es de este punto del que debemos partir para comprender la genealogía de la amoralidad que define la conducta del consumidor moderno[4].

Pero, en realidad, hay que ir incluso mucho más lejos. En las condiciones de la Economía totalmente afirmada, es evidente que, de hecho, el “vicio” siempre será más rentable que la “virtud”. Al menos, ésta es la gran lección que aporta la Biblia escondida de toda economía política: La fábula de las abejas. Como afirma Mandeville, no sólo “no hay duda de que si la honestidad y la frugalidad reinasen en una nación, una de las consecuencias sería que no se construirían casas nuevas y que no se emplearían materiales nuevos mientras hubiese algunos utilizables. Así, tres cuartos de los albañiles y carpinteros se quedarían sin trabajo; y cuando hubiera desaparecido la industria de la construcción, ¿qué ocurriría con los pintores y decoradores y todos los artesanos que alimentan el lujo y que hubieran sido cuidadosamente prohibidos por los legisladores que preferían una sociedad buena y honesta a una sociedad grande y rica y que intentaron que sus sujetos fuesen antes virtuosos que ricos?”[5]. Pero hay que admitir que la lógica del cálculo económico tiene aún consecuencias más singulares: “Me preguntarán qué beneficio público puede derivarse de los ladrones y atracadores. Admito que son un perjuicio para la sociedad humana y que todo gobierno tiene el deber de extirparlos y suprimirlos con todo el celo posible. Sin embargo, si todo el mundo fuese rigurosamente honesto y si nadie se inmiscuyera o se preocupara por los asuntos ajenos, la mitad de los cerrajeros del país estarían en paro y muchos objetos bellos, que en la actualidad son tan decorativos como útiles, nunca habrían sido inventados si no hubiese habido que defenderse contra las maniobras de los merodeares y bandoleros[6].”

Estos lúcidos análisis confirman a su manera el papel subversivo que Orwell otorgaba a la common decency. También explican por qué todos los poderes del siglo XX han podido firmar una nueva santa alianza para liquidar este valor: la izquierda y los estalinistas con la intervención del Estado; la derecha y los

liberales con el juego del mercado y los fascistas simplemente por principio.



Notas al pie

[1] Desde que funda su Teoría de la riqueza de las naciones, Adam Smith debe lógicamente abandonar las principales ideas psicológicas que había presentado en su Teoría de los sentimientos morales en 1759. También hay que señalar que en los programas de Enseñanza Secundaria no figura ninguna auténtica iniciación a la parte seria de la antropología y la psicología, sin la cual el mundo humano real está condenado a seguir siendo en gran medida ininteligible para los alumnos. Por el contrario, a un liberal nada le impide pretender fundar la economía en las neurociencias ni, por tanto, haber encontrado por fin los determinantes biológicos del comportamiento mercantil.

[2] Gary Becker recibió el premio Nobel de Economía en 1992 por investigaciones de este tipo sobre la vida familiar y el matrimonio. Aunque a algunos les resulte curioso, la adhesión a este paradigma liberal (por el cual, toda conducta humana, por muy compleja que sea en apariencia, en realidad no es sino un esfuerzo por acumular y valorizar el "capital simbólico") constituye la base intelectual de la sociología de Bourdieu y sus discípulos. Esta idea ha sido excelentemente tratada por Alain Caillé en su "Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique" (Cahiers du LASA, nº 12-13, 1992, pp. 109-219; retomada en Don, intérêt et désintéressement, París: La Découverte: MAUSS, 1994). El libro de Pascale Casanova: La república mundial de las letras, Barcelona: Anagrama, 2001, celebrado por toda la crítica oficial como una tesis molesta e iconoclasta, sólo representa desde este punto de vista el intento más reciente para reducir la excepción literaria a las leyes generales de la economía. En cierto modo, se trata de un complemento sociológico a los acuerdos del GATT.

[3] Puede encontrarse una presentación de algunas de estas corrientes no ortodoxas en el libro de Richard Swedberg: Une histoire de la sociologie économique, París: Desclée de Brouwer, 1994.

[4] Evidentemente, no hay que confundir la disposición ética moderna, es decir, la posibilidad que la metafísica utilitarista niega al hombre de cumplir un deber, por ejemplo presentar resistencia, sin estar movido por ningún interés, con las diferentes figuras del espíritu biempensante, tal y como las programa el sistema

capitalista según sus necesidades a cada nueva etapa de su desarrollo: por ejemplo, el orden moral en tiempos de los compromisos históricos entre el capitalismo de acumulación y la renta territorial; o también lo políticamente correcto en la época de la destrucción del civismo cotidiano por parte del consumo generalizado y de la correspondiente tiranía del Derecho. En cuanto a la idea –que Spinoza fue uno de los primeros en formular– de que el intercambio comercial instauraría, por naturaleza, un ambiente de confianza con consecuencias políticas pacificadoras (es uno de los orígenes de la teoría del "dulce comercio" de Montesquieu), basta con observar un momento las realidades modernas para constatar, por el contrario, que no es necesario ser honesto para negociar eficazmente y tener éxito en los negocios. Se trata simplemente de dar la apariencia de o de tener la reputación de. Es más, puede que la imagen de un carnicero o un killer sean ya la mejor introducción en el mundo, tan poco pacífico, del comercio contemporáneo.

[5]La fábula de las abejas, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

[6] Ibídem, p. 75. Éste es el sentido del subtítulo de La fábula de las abejas, "Los vicios privados hacen el bien público". Hasta el momento, éste sigue siendo el resumen más perfecto de los dogmas liberales. Asimismo, cabe señalar que, según Mandeville, el primer motivo para aceptar la falta de civismo es protegernos del desempleo. Así pues, la economía moderna ha sido lo bastante brillante como para descubrir la forma de combinar ambos conceptos.

[C]

LA DELINCUENCIA Y SU INTEGRACIÓN

“Una forma de moral que fuese aceptable para todo el mundo, y a la que, por tanto, todos debieran someterse, me parece catastrófica.”

Foucault.

“La escuela de la rehabilitación nos ha llevado a no establecer diferencia alguna entre un delincuente y un hombre honesto.”

Flaubert.

La diferencia entre una sociedad –que, cualquiera que sea la variedad de sus formas, no puede abolir el momento del don[1]– y un sistema capitalista –hipótesis metafísica convertida en la base de un proyecto político parcialmente realizable– permite replantearse la percepción habitual de ciertos problemas denominados “sociales”. Por ejemplo, determinar el significado político real de los comportamientos del Lumpen o Caillera[2]. ¿Debemos, de acuerdo con las presentaciones mediáticas y sociológicas habituales, concebirlo como un signo normal de las dificultades derivadas del “problema de la integración”? Si la formulamos en estos términos, es evidente que esta pregunta está mal planteada, es decir, que es ambigua. Efectivamente, si hablamos de la integración en una sociedad, es decir, de la capacidad de un individuo para inscribirse en los diferentes ámbitos prescritos por el intercambio simbólico, es obvio que esta fracción modernizada del Lumpen[3] no está “integrada”, cualesquiera que sean los motivos concretos (familiares y otros) que explican este defecto de integración. Por el contrario, si se trata de la integración al sistema capitalista, evidentemente la Caillera está infinitamente mejor integrada en dicho sistema (ha asimilado a la perfección los elogios que el espectáculo le ofrece a diario) que las poblaciones indígenas e inmigrantes, a las que, de hecho, controla en los barrios experimentales que el Estado ha dejado a su cargo. Al asignar a toda

actividad humana un objetivo (la pasta), un modelo (la transacción violenta o bisnes) y un modelo antropológico (ser un auténtico chacal) únicos, la Caillera se limita a reciclar, para uso de la periferia, la práctica y el imaginario que definen el centro y la cumbre del sistema. Ciertamente, la ambición de sus miembros nunca ha supuesto un acto de negación de la economía imperante. Por el contrario, sólo aspiran a convertirse en los golden boys de los bajos fondos, estrategia que es todo salvo utópica. Como observa J. de Maillard, "ante nuestros ojos, la economía del crimen está cumpliendo la última etapa del proceso: rentabilizar al fin la delincuencia de los pobres y marginados, que antaño constituía la zona oscura de las sociedades modernas, y que éstas mantenían aislada. La delincuencia de los pobres, que se consideraba improductiva, en la actualidad está conectada con redes que producen beneficios. Desde el camello de barrio hasta los bancos de Luxemburgo, el círculo está cerrado. La economía criminal se ha convertido en un subproducto de la economía global, que ha integrado en sus circuitos la marginación social"[4].

A la pregunta que antes planteábamos hay que responder, pues, que si la Caillera no está visiblemente dispuesta a integrarse en la sociedad, es porque ya está perfectamente integrada en el sistema que destruye dicha sociedad. De ahí que fascine a los intelectuales y cineastas de la clase dominante, cuya mala conciencia constitutiva les dispone siempre a esperar que exista una forma romántica de aprovecharse de la plusvalía. Sin embargo, tal fascinación intelectual por la "generosa fiebre del delincuente" (Foucault) no sería posible sin la participación bienintencionada de la sociología estatal. Efectivamente, esta extraña sociología, con el fin de otorgar a las prácticas legales e ilegales del sistema un matiz "rebelde", que las hace a un tiempo políticamente correctas y económicamente rentables, recurre a dos procedimientos fundamentales que, pensándolo bien, resultan incompatibles.

En primer lugar, se esfuerza por incluir lo que Orwell denominaba "el crimen moderno" como continuación de los delitos y crímenes de antaño. Pero se trata de universos muy diferentes. El bandido de honor de las sociedades tradicionales (el caso de los piratas es más complejo) extraía su fuerza y legitimidad histórica de su pertenencia a una comunidad local determinada; y, en general, primero actuaba contra el Estado y los distintos poseedores. Por el contrario, el

delincuente moderno reivindica coherentemente la fría lógica de la economía para desvalijar y acabar de destruir las comunidades y barrios de los que proceden[5]. Definir su actividad como una “rebeldía” o una “rebelión moral” (Harlem Désir) o incluso, para los más imaginativos, como un “despertar, una llamada, una reinvención de la historia” (Félix Guattari), implica, por tanto, otorgar el prestigio de Robin Hood a las exacciones cometidas por el Sheriff de Nottingham. En definitiva, esta actividad poco honorable define bastante bien el terreno de operaciones de la sociología políticamente correcta.

En cuanto al segundo procedimiento, consiste en presentar la aparición del paradigma de la delincuencia moderna, y concretamente su relación específica con la violencia y el placer que ésta provoca, como la consecuencia automática de la miseria y el desempleo y, por tanto, como una respuesta legítima de los excluidos frente a su situación. Ahora bien, aunque es obvio que la miseria y el desempleo sólo pueden acelerar la generalización del modelo de delincuencia moderno, ningún observador serio, o simplemente honesto, puede ignorar que este modelo primero fue celebrado en el orden cultural, al mismo tiempo que hallaba sus bases prácticas en la prosperidad económica de los “treinta gloriosos”. En Francia, por ejemplo, todas las estadísticas afirman que el despegue de las prácticas delictivas modernas, así como la creación de la mitología de la droga, tuvo lugar hacia 1970, mientras que en Alemania, Dinamarca y Holanda, puede percibirse a partir de 1964-1965[6]. Explicar el desarrollo de la delincuencia moderna (un desarrollo que, en un primer momento, la sociología oficial consideró una mera “fantasía” de las clases populares) como una consecuencia coyuntural del desempleo es, a todas luces, un procedimiento provechoso para el sistema capitalista. Por un lado, logra presentar la “reactivación económica”, es decir, la ayuda creciente del Estado a las grandes compañías, como la solución principal del problema; por otro, evita preguntarse por lo que, en la propia lógica del capitalismo de consumo y en la cultura liberal-libertaria correspondiente, determina las condiciones simbólicas e ideológicas de una nueva relación de los individuos con la Ley[7].

Notas al pie

[1] Según la terminología de A. Caillé, el ciclo del don (es decir, la triple obligación, analizada por Mauss, de dar, recibir y devolver) constituye el fundamento antropológico de la socialización primaria. Desde esta perspectiva, el intercambio económico y la relación jurídica representan estructuras secundarias, sin existencia universal. Naturalmente, el ciclo del don se presenta con infinidad de formas en el proceso histórico. De hecho, algunas de ellas pueden fundar una relación negativa o "agonística". Por ejemplo, es el caso de la Vendetta o de la guerra primitiva de acuerdo con el análisis de P. Clastres. Con respecto a este asunto frecuentemente olvidado, puede encontrarse información interesante en estos dos libros: Conflit et lien social (J.-L. Boilleau, París: La Découverte: MAUSS, 1995) y La réciprocité et la naissance des valeurs humaines (D. Temple y M. Chabal, París: Harmattan, 1995). Acerca de la imposibilidad de suprimir el ámbito del don, cf. J.-C. Michéa: "Peut-on ramener la société à la raison?", La Revue du MAUSS, nº 6, 1995.

[2] Éste es el nombre que reciben en Francia las bandas violentas, surgidas de la ruina políticamente organizada de las culturas populares y que imperan por el tráfico y el terror en la población autóctona e inmigrante en los barrios que el Estado y el capitalismo legal han abandonado. Como recuerda el colectivo "Stop à la violence", estas bandas "imponen el reino del terror para montar sus negocios. Entonces, los crápulas se hacen con el poder. A nuestras expensas. Los crápulas significan la muerte de los barrios ".

[3] Recordemos que, para Marx, el Lumpen –que en nuestros días, junto con la Caillera, también incluye las diferentes facciones de las bandas cuyo origen social y utilización por parte del orden establecido exigen un análisis separado– siempre está, "debido a sus condiciones de vida, dispuesto a venderse a los reaccionarios" (cf. el Manifiesto comunista). En el prefacio de 1870 a la Guerra de los campesinos en Alemania, Engels es aún más radical: "El Lumpen-proletariado, esta sarta de individuos corruptos de todas las clases, cuyo cuartel general está en las grandes ciudades, es, de entre todos los aliados posibles, el peor. Es una especie totalmente venal e impudente. Cuando, durante las revoluciones, los obreros franceses inscribían en las casas: ¡Muerte a los

ladrones! y fusilaban a más de uno, ciertamente no era por entusiasmo por la propiedad, sino, ante todo, por la conciencia de que había que librarse de esta chusma. Todo jefe obrero que emplee a estos vagabundos como defensores, o que se apoye en ellos, demuestra que es un traidor al movimiento”. Denle a esos “traidores” un manual de estadística y algunas subvenciones estatales y obtendrán lo que los periodistas denominan la sociología moderna.

[4] J. de Maillard: Un monde sans Loi, París: Stock, 1998, p. 84.

[5] Ésta es la revolución cultural, lenta y compleja, que Orwell intentó plasmar en su novela policíaca Raffles and Miss Blandish (1944).

[6] Todos los datos estadísticos necesarios pueden encontrarse en el libro de Charles Szlakmann: La violence urbaine, París: R. Laffont, 1992.

[7] Basta con consultar las fechas, para observar que La naranja mecánica –que, junto con More e Easy Rider, se convirtió en una de las películas de culto de los jóvenes de las nuevas clases medias del momento, porque lograba, con talento indudable, imprimir nobleza al “crimen moderno”– no puede interpretarse en ningún caso como una consecuencia de la “crisis del petróleo” o de la “crisis económica”. De hecho, es la vertiente puramente “gratuita” de la violencia empleada para transgredir la ley lo que chocó a la crítica. H. M. Enzensberger, en La gran migración (Barcelona: Anagrama, 1985), subrayó hasta qué punto esta vertiente constituye la otra cara del “negocio” de la delincuencia moderna. A este respecto, pueden encontrarse indicaciones muy interesantes en la descripción del ghetto jamaicano en Londres que hace Victor Headley en Yardie (París: Olivier, 1997). Esta novela militante, que primero editó el propio autor y fue vendida después en “las peluquerías y las tiendas de ultramarinos de Brixton”, desmonta vigorosamente los mecanismos intelectuales y psicológicos del hampa jamaicana de Londres y pone a la juventud del ghetto en guardia contra el sueño capitalista y su racionalización sociológica. Por último, con respecto a la fascinación que ejerce la figura del “chico malo” en los intelectuales burgueses, desde Georges Sand hasta Victor Hugo (esta variante del complejo de Edipo podría denominarse “complejo de Lacenaire”), pueden leerse las valiosas precisiones de Varlam Chalamov en Essais sur le monde du crime (París: Gallimard, 1993). Diecisiete años de prisión estalinista entre los detenidos por delitos comunes han permitido a Chalamov acumular una experiencia sociológica sobre este asunto tan valiosa como la que se tiene el buen gusto de adquirir en el Collège de France.

[D]

DE LA AMBIGÜEDAD DEL INTERCAMBIO MERCANTIL

"Existe, pues, una relación escondida entre estas dos palabras: libertad y comercio."

Tocqueville.

Existe una relación histórica entre la llegada de la modernidad –esto es, de las sociedades conscientemente autoinstituidas– y el intercambio mercantil[1], uno de cuyos resultados es siempre producir libertad o, lo que es lo mismo, un cierto modo de disolución de lo que Alain Caillé denomina socialización primaria. Efectivamente, los fundamentos antropológicos de esta sociedad están definidos por la triple obligación de dar, recibir y devolver[2]. En otras palabras, lo que vincula personalmente a los sujetos (lo que hace que tengan una historia en común, es decir, una relación que se inscribe en el tiempo), en última instancia, es siempre una deuda simbólica y, por tanto, una forma cualquiera de fidelidad que debe honrarse. La magia del dinero, como equivalente general, reside, pues, en la posibilidad que ofrece al sujeto de liberarse de una deuda contraída con quien dona en el instante en que el servicio prestado se paga[3] en el acto. Ello explica que el intercambio mercantil no sólo organice la circulación económica de las cosas. Simultáneamente, define una nueva metafísica de las relaciones humanas. Al pagar en el acto lo que debo, también estoy comprando el tiempo que implica la obligación tradicional de esperar para devolver. De este modo, también compro el derecho a no mantener una relación con los que me han prestado un servicio[4]. El intercambio mercantil permite, pues, tomarse libertades con el prójimo.

Esta consecuencia estructural de la lógica económica es indiscutiblemente positiva para los individuos, porque un mundo en el que el endeudamiento simbólico es la única base del vínculo social deja, por definición, muy poco espacio para el individuo en sí, es decir, para la posibilidad de experimentar la

soledad y de tener intimidad (especialmente sexual y amorosa), probablemente la aportación más valiosa de la modernidad a la historia de los hombres. De hecho, ésta es la ventaja principal que aduce Descartes para instalarse en Ámsterdam: “En esta gran ciudad donde no hay ningún hombre aparte de mí que no ejerza el comercio, todos están tan atentos a su propio beneficio que podría pasar toda mi vida sin que nadie me viera [...]. ¿Existe otro país donde podría gozar de una libertad tan completa?[5]” No obstante, el problema reside en que una libertad de estas características se ve expuesta, si no se autolimita, a la paradoja de la paloma de Kant “que en su vuelo libre desplaza el aire cuya resistencia siente y que podría llegar a imaginar que volaría mejor en el vacío”. Tanto es así que, para nosotros que somos contemporáneos de la destrucción de las ciudades, ya hay algo inquietante en la observación de Descartes, que no duda en añadir a las ventajas de Ámsterdam la posibilidad de considerar a los hombres como “los árboles que se encuentran en los bosques o los animales que en ellos pacen”.

Por consiguiente, el segundo mérito de la modernidad occidental no es el haber comprendido muy pronto las posibilidades humanamente destructoras de la lógica mercantil (en realidad, desde Theognis, es algo que todas las sociedades saben), sino el haber tenido la inteligencia de oponer a esta lógica, junto con los contrapuntos tradicionales basados en el principio del don[6], toda una serie de invenciones modernas, como la disposición ética, el civismo y, de forma generalizada, todas las figuras de la urbanidad, es decir, de la obligación sin reciprocidad (o incondicional) hacia el prójimo, quienquiera que éste sea[7]. En definitiva, lo que, según Orwell, podemos denominar la common decency no es sino esa mezcla, constituida a través de la historia, de civismo tradicional y de disposiciones modernas que hasta el momento han permitido neutralizar gran parte del horror económico.

De todo ello debemos deducir, por un lado, que la modernidad occidental no puede caracterizarse por el imperio exclusivo de la economía y que su definición debe también incluir la puesta a punto de los dispositivos prácticos que han constituido una respuesta crítica a este imperio[8]; y por otro, que el modernismo, como religión del capital, a partir de un cierto límite, tiende forzosamente a deconstruir, como ya hemos señalado, no sólo los fundamentos antropológicos de la socialización (la permanencia del don), sino también, y de forma creciente,

todas las formas de civismo compensadoras o críticas que la propia modernidad había tenido el acierto de inventar.

Notas al pie

[1] Aunque he omitido la cuestión de las diferentes formas históricas del intercambio mercantil, convendría, al menos, distinguir el "comercio administrado" (Polanyi) de los antiguos reinos e imperios, el intercambio comercial tradicional, ligado a un estatus y a una forma de vida relativamente estable (por ejemplo, el artesano de un pueblo), el mercado "crematístico" (Aristóteles) donde se busca la acumulación de la riqueza, y, por último, el Mercado abstracto de los economistas que es la presuposición fundamental de la política científica que pretende ser el capitalismo.

[2] Cf. M. Mauss: "Essai sur le don" (artículo originalmente publicado en Année sociologique, 1923-1924) y los siguientes volúmenes de la Revista del MAUSS: "Le don" (3er trimestre de 1984); "Le don contre l'utilité" (4º trimestre de 1989); "Donner, recevoir et rendre" (1er trimestre de 1991); "Le don perdu et retrouvé" (3er trimestre de 1991); "Ce que donner veut dire" (1er semestre de 1993) y "L'obligation de donner" (2º semestre de 1996).

[3] En latín, pagar se dice pacare, que significa "apaciguar", impedir cualquier posible conflicto.

[4] Otra cuestión sería saber si, en la historia, el intercambio mercantil es la única posibilidad que poseen los individuos para distanciarse de las obligaciones del don. Por ejemplo, podría realizarse un estudio interesante sobre las técnicas de reparto del botín en la Grecia arcaica. Efectivamente, desde los trabajos de Gernet, sabemos que el hecho de colocar simbólicamente los trofeos del jefe en el centro del círculo de guerreros, hacía que esos bienes se convirtieran automáticamente en res nullius y permitía redistribuirlos sin "obligar al beneficiario a realizar un contra don" (cf. Marcel Detienne: Los maestros de verdad en la Grecia arcaica, Madrid: Taurus, 1986, cap. V). Lo que hay que señalar en este ejemplo es que se produce un efecto de libertad que no procede del intercambio comercial sino de un mecanismo político y religioso.

[5] Carta a Balzac del 5 de mayo de 1613. Leyendo la biografía de Colerus, en Spinoza también observamos un obsesión análoga por la deuda y las amenazas

que pesaban sobre la autonomía individual.

[6] En La otra África (op. cit.), S. Latouche demuestra que la brujería tradicional en África funciona como un mecanismo que protege a la comunidad de los efectos de disolución de la modernidad. Por ejemplo, el que, por avaricia, ingratitud, o simplemente por un deseo de “prosperar” al estilo occidental, se toma la libertad de romper las cadenas simbólicas del don y de no devolver lo que le ha sido dado, se encuentra siempre bajo la amenaza de un “maleficio” lanzado por sus acreedores (parientes, vecinos, etc.). Dado que el sentimiento de culpabilidad que suele estar ligado a todas las formas de ingratitud puede producir en la vida real del individuo todos los efectos de auto-castigo inconsciente que pueda imaginar el psicoanálisis, las amenazas de la brujería son muy disuasivas para el individualista en ciernes. A la luz de esta hipótesis, también sería interesante analizar qué vínculos históricos pueden establecerse, a finales de la Edad Media occidental, entre la aceleración del proceso de modernización y el desarrollo masivo de la caza de brujas. A este respecto, pueden encontrarse algunos elementos para su respuesta en el apasionante libro de Robert Moore: La persécution: sa formation en Europe (París: Belles lettres, 1991).

[7] En la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (uno de los textos que sienta más claramente las bases de la ética moderna), Kant presenta la honestidad del comerciante que devuelve escrupulosamente el cambio y no engaña en la mercancía como el ejemplo por excelencia de un comportamiento que debe explicarse en su totalidad por la lógica del interés bien entendido y que, por tanto, no posee ningún valor moral. Definir la disposición ética como la voluntad de cumplir con el deber cueste lo que cueste es, pues, a todas luces, una respuesta crítica de Kant a las doctrinas de Mandeville, Helvétius o Adam Smith.

[8] La clara distinción de la oposición occidental entre los ámbitos, perfectamente visibles, del interés y del desinterés podría incluso llevar a pensar que, paradójicamente, es en el contexto europeo moderno donde quizás haya sido posible realizar actos totalmente desinteresados por primera vez en la historia. Ésta es, al menos, la hipótesis plausible que S. Latouche no duda en sostener (op. cit., p. 61).

[E]

A PROPÓSITO DE MAYO DEL 68

"Desconfiad de vuestros sueños de juventud, porque siempre acaban por realizarse."

Goethe.

"Una dialéctica cuya evolución no es totalmente previsible puede transformar las intenciones del hombre en su contrario y, sin embargo, hay que tomar partido inmediatamente."

Merleau-Ponty, Humanisme et terreur, 1947.

La idea de que el capitalismo moderno no representa la traición de los ideales de Mayo del 68 sino, por el contrario, su realización, suele provocar una indignación muy comprensible debido al gran esfuerzo intelectual y psicológico que acarrea su mero planteamiento.

Efectivamente, por un lado obliga a desacralizar lo que se ha convertido en uno de los mitos fundadores de la modernidad política; por otro, contradice la tendencia natural de los hombres a idealizar los rechazos de su juventud. En este caso, existe además una razón peculiar que complica más si cabe el problema. Se trata del hecho de que, desde el principio, varios aspectos importantes del acontecimiento fueron anulados o desviados de su significación real por aquellos que, con el beneplácito de los medios, pretendían encarnar la verdad oficial del movimiento: por éstos me refiero a la juventud de las nuevas clases medias y a su vanguardia estudiantil[1]. Es evidente que si nos ceñimos a esta perspectiva, la evolución política ulterior de los protagonistas fundamentales de la "insurrección estudiantil", así como el reciclaje de sus principales ideas en beneficio del

Capital, no presentan misterio alguno. Puede explicarse por el hecho –que el ingenuamente maravillado Marc Kravetz ya había revelado en aquel entonces– de que "una clase descubría con estupor la imagen de su derrota en la rebelión de sus hijos[2]", de modo que se encontraba "a ambos lados de la barricada" y estaba condenada a "renegar de las mismas razones de su existencia para [...] salvar la herencia y a sus herederos". Aunque esta vertiente de la rebelión, cuya dimensión edípica no puede pasar desapercibida, fue realmente uno de los aspectos decisivos de los acontecimientos, es difícil reducir Mayo del 68 a una banal cuestión de familia. Tampoco sería lícito presentar lo ocurrido como el gran rechazo de la juventud insurrecta y su fecunda "imaginación al poder[3]" de todas las formas admitidas hasta el momento pertenecientes al mundo de sus padres. En realidad, a pesar de que algunos tiendan a olvidarlo, el movimiento de Mayo del 68 fue también el momento de la mayor huelga obrera de la historia de Francia. Ciertamente, en las condiciones políticas de la época, esta huelga no podía aspirar a rebasar los límites que las directivas sindicales les habían fijado de antemano[4]. No obstante, ello implica que, durante aquellas semanas mágicas, cuando la resignación a la vida impuesta dejó de ser una evidencia, se manifestaron otras posibilidades históricas. No todas estas posibilidades se resumían en la preparación de un mundo donde las pequeñas máquinas deseantes, organizadas en tribus multicolores, se agitarían patéticamente en el estrecho y convenido universo del espectáculo, la moda o la comunicación. De este modo, en muchas empresas, regiones, pueblos o barrios surgieron o resurgieron multitud de ideas y comportamientos extraños que, con el uso y el tiempo, se revelarían definitivamente contrarios al nuevo orden que deseaban, cada cual a su manera, Milton Friedman, Jacques Delors o Daniel Cohn-Bendit. Aventuremos una hipótesis francamente escandalosa: lo que, desde 1984, los medios de comunicación han estigmatizado con el sustantivo de populismo (por motivos de la ideología en cuestión, ha sido amalgamado a dos o tres temas de origen enteramente fascista) constituye, en lo esencial, el conjunto de ideas y principios que, en Mayo del 68 y en los años siguientes, habían guiado a las clases populares en sus distintas luchas para rechazar, de antemano, las consecuencias de la modernización capitalista de sus vidas que sabían (o presentían) destructivas. De ahí que estas ideas, en cualquiera de sus formas, fuesen demasiado radicales para integrarse en el paradigma liberal-libertario de las nuevas élites de la globalización[5].

Este análisis de clase aclara sin duda la dinámica general de los acontecimientos.

Pero sigue siendo insuficiente (y puede incluso resultar caricaturesco) si, por el contrario, tratamos de explicar el itinerario concreto de los individuos reales. En otras palabras, ¿cómo pudo el rechazo “libertario” del orden capitalista (ya que la gran mayoría de los contestatarios de época, en su representación alienada de las cosas, se percibían sinceramente como enemigos irreductibles de dicho orden), sin solución de continuidad aparente, transformarse tan rápidamente en aprobación liberal de todos los logros de la modernidad?[6] Si nos permitimos las simplificaciones necesarias, probablemente podamos explicar lo que ocurrió por medio de dos factores principales.

El primero de estos factores, de índole intelectual, es, por supuesto, la antigua creencia en el mito de un “sentido de la historia” y en el papel ineludiblemente positivo de todo progreso técnico y científico. De hecho, esta creencia sigue siendo muy frecuente entre los insurrectos de Mayo del 68. Dejando a un lado algunas corrientes muy minoritarias, generalmente marcadas, de uno u otro modo, por la Escuela de Francfort, todas las críticas de la época hacia el sistema capitalista se basaban en la idea de que este último, al desarrollarse, desarrollaría también la “base material del socialismo”; de este modo, el tiempo trabajaba a favor de los revolucionarios y, a la larga, según la célebre frase de Lenin, sólo faltaría completar “con el poder de los soviets” la electrificación ya realizada de todo el país (o incluso, para las mentes más avanzadas, su nuclearización). Naturalmente, una vez que la idea positivista de que uno debe alinearse “del lado de las fuerzas del progreso” en todas las circunstancias se elevó al rango de reflejo paulo-viano, a una mente acostumbrada a estos razonamientos le era casi imposible dejar de entusiasmarse a priori por todas las innovaciones que el espectáculo nunca dejaría de proponerle. Esto es tanto más fácil cuanto que la propaganda y la publicidad modernas encuentran naturalmente su retórica básica en el imaginario de Mayo del 68, celebrando así cada perfeccionamiento de la ortodoxia como un maravilloso progreso de la mentalidad herética.

Por el contrario, el segundo factor es de índole moral. Es el que confiere al deseo de libertad su contenido efectivo y, con ello, su auténtico significado político. Efectivamente, el rechazo a someterse a una autoridad considerada injusta puede traducir dos actitudes muy diferenciadas. En un caso, halla su razón de ser en lo que Orwell denominaba “cólera generosa”. El mecanismo de la insumisión y la

desobediencia constituye, así, la common decency. Ello implica que nos rebelamos bien porque se trata de proteger a la humanidad en la propia persona, bien por solidaridad con respecto a los otros, puesto que no soportamos que un poder determinado los maltrate, humille, explote u oprima; es, pues, una solidaridad que está en primer lugar[7] destinada a la inmensa cohorte de los humildes, los débiles, los ignorados. Pero el rechazo a obedecer también puede tener su origen psicológico en el resentimiento, es decir, en el deseo, repleto de odio y envidia, de vengarse de las humillaciones padecidas (reales o fantásticas), ejerciendo el poder por cuenta propia. Huelga decir que sólo en el primer caso puede una rebelión estar legitimada y exenta de todas las recuperaciones que podrían apartarla de sus principios. Un revolucionario recto y honrado, como los que Orwell se complace en describir en Camino de Wigan Pier u Homenaje a Cataluña, que posea un poco de sentido común (y estas disposiciones suelen ir unidas), quizá no consiga construir el mundo más justo y decente con el que soñaba. Pero, desde luego, jamás podrán hacer de él un guardián de un campo de concentración o un delator de sus hermanos. Por ello, la principal preocupación de todos los estalinistas siempre ha sido adoptar todas las medidas necesarias para imposibilitar la common decency de los militantes y los pueblos[8].

Así pues, cuando un individuo reivindica claramente su libertad y su derecho a realizarse según su propio criterio, seguimos sin saber qué significa su rebelión ni de qué tipo de hombre se trata realmente. Retomando la diferenciación de Thoreau, quizás no sea un individuo tan malo si es un buen vecino y un amigo del pueblo. Entonces, podemos aplicarle la orgullosa definición de Camus: “Es un hombre libre, nadie le sirve”. Pero, quizá lo que rechaza tan ostensiblemente, con su perpetua invocación a la libertad, es la existencia de todo poder que no ejerza él mismo y personalmente. En este caso, su rebelión constituye, sin duda, una impostura y no es sino la máscara filosófica de la voluntad de poder y de las pasiones más tristes.

A partir de estas distinciones elementales, es posible reconstruir, sin demasiada dificultad, lo que fueron, desde su propia lógica, las miserables vidas de personajes como Serge July, Claude Allègre, Alain Geismar o de los miles de individuos que se les parecen, y de los que sólo se diferencian en pequeños detalles[9].

Notas al pie

[1] “Estas nuevas clases medias son la acumulación de los excedentes demográficos y culturales de la burguesía tradicional y la clase obrera. Representan o un ascenso social o una desclasificación definitiva, pero, en cualquier caso, hace falta un reciclaje. El problema de este trasvase queda resuelto con una ideología permisiva. Así, en lo esencial, hay una negación de los valores morales del orden represivo de la burguesía o de la clase obrera. Otra de sus condiciones es la necesidad de que la autorización la dé el jefe, la autoridad. Se requiere la ratificación de la permisividad, una operación de índole mítica, un acontecimiento referencial, toda una donación institucional de la permisividad por parte de la propia autoridad política. Debe tratarse de un acontecimiento teatral, solemne, definitivo, una autorización del Estado, el padre supremo. Todo esto será Mayo del 68.” (Michel Clouscard: Les métamorphoses de la lutte des classes, Pantin: Temps des cerises, 1996, p. 32.)

[2] Marc Kravetz: L’insurrection étudiante, París: Union Générale d’ Éditions, 1968, p. 17.

[3] En la era de la cultura joven, conviene recordar un detalle básico: la juventud nunca ha sido una clase. Es un momento de la vida, convertido en un mercado.

[4] De hecho, en menor parte por la CGT (Conféderation Générale des Travailleurs), que principalmente pretendía salvaguardar las condiciones del marco estalinista de los trabajadores, que por la CFDT (Conféderation Française Des Travailleurs) que, con excusa de combatir dicho marco, y con la agradable apariencia de su discurso de “autogestión”, ya trabajaba para adaptar a la clase trabajadora a las nuevas condiciones del capitalismo modernizado y sus “círculos de calidad”. De ahí que sólo las almas más simples sigan preguntándose por qué enigmático encadenamiento el sindicato más avanzado (según la expresión de los medios) en las luchas del 68, apenas treinta años más tarde puede encarnar la colaboración de clase en su perfección más platónica.

[5] Por sólo citar un ejemplo, es muy poco probable que la consigna “ Volem viure al pais ”, que fue, como quizás se haya olvidado, el estandarte de los campesinos

de Larzac, sea percibida por un joven telespectador como algo distinto de una llamada “poujadista” a unirse a la bestia inmunda. Para comprender cómo ha podido llegarse hasta este punto, es preciso recordar algunos hechos. Como es sabido, fue en 1983-1984 cuando la izquierda francesa tuvo que renunciar oficialmente (en la práctica, esta renuncia llevaba mucho tiempo siéndole consustancial) a presentar la ruptura con el capitalismo como el eje central de su programa político. Así pues, en este mismo período se vio obligada intelectualmente a inventar para los electores, ante todo para los jóvenes, un ideal de sustitución a un tiempo plausible y compatible con la globalización del librecambio que ya entonces era aplaudida. Se tratará de la famosa lucha “contra el racismo, la intolerancia y todas las formas de exclusión”. Esta lucha requería, obviamente, la creación programada de varias organizaciones “antirracistas” y la construcción metódica de las condiciones políticas (por ejemplo, durante el tiempo que duran unas elecciones, el sistema proporcional) destinadas a permitir la indispensable aparición del “Frente Nacional” en el nuevo panorama político. De este modo, fue precisamente en este período, tan agitado y curioso –a decir verdad, tan “mitterrandiano”– cuando los medios oficiales tuvieron que presentar progresivamente la palabra populismo, que hasta el momento pertenecía a una tradición revolucionaria valiosa, con el sentido que tiene actualmente en el imperio del pensamiento único. Para la necesaria rehabilitación de este concepto, puede leerse el interesante libro de C. Lasch: La révolte des élites, Castelnau-le-Lez: Climats, 1996 (hay traducción castellana: La revuelta de las élites y la traición a la democracia, Barcelona: Paidós, 1996); así como el valiente artículo de Serge Halimi: “Le populisme, voilà l’ennemi”, Le Monde Diplomatique, abril, 1996.

[6] ¿Dónde están, por ejemplo, los puntos de ruptura que marcan, en la historia del diario francés Libération, el paso de la apariencia izquierdista a la apariencia liberal? No existen. El modelo topológico de la evolución de este periódico es la cinta de Moebius.

[7] La idea de que la virtud de justicia se manifiesta primeramente en el movimiento que nos lleva a socorrer al débil, suele producir hilaridad en el intelectual moderno. Poco le falta para considerarla un poco cristiana y, desde un punto de vista personal, prefiere con mucho situarse ostensiblemente junto al Obrero de músculos viriles de la imaginería estaliniana o junto al Joven de barrio marginal, a condición, no obstante, de que este último tenga la delicadeza de adoptar las posturas intimidatorias del rapero de turno que salga en los videos musicales. Estas fantasías son perfectamente lógicas. En un texto de 1944

(Raffles et Miss Blandish incluido en Essais, articles, lettres. Vol. III, París: Encyclopédie des nuisances, 1998), Orwell señala que lo que fascina al intelectual moderno, y lo que suele bastar para explicar su retórica "revolucionaria", es, ante todo, la brutalidad física: "la lucha por el poder" y "el triunfo del fuerte sobre el débil"; de ahí también su muy moderna tendencia a "tolerar el crimen y admirar lo criminal".

[8] Sabemos que la política estaliniana para la selección de mandos siempre ha privilegiado su capacidad para aceptar la delación y practicar el outing.

[9] ¿Cómo reconocer sin margen de error, treinta años después, a uno de esos petit maîtres que se formaron a bulto en las asambleas generales de Mayo del 68? Por esa manera inimitable, que sigue siéndoles propia, de cortar la palabra a todo el mundo, en todas las circunstancias de la vida, monopolizándola después sólo para decir que van a devolverla. Y si tuviésemos que buscar un símbolo de esas dos maneras de haber "hecho el 68" o, al menos, de haber extraído sus consecuencias, convendría reflexionar sobre el hecho de que, mientras Serge July, Daniel Cohn-Bendit y tantos otros pensadores únicos, proponían en todos los frentes del espectáculo sus elogios complementarios al capitalismo moderno, otra gran figura de los combates del 68, René Riesel, antiguo miembro de la Internacional Situacionista, era condenado, ante la indiferencia casi general, junto con dos de sus camaradas de la Confederación campesina, por haberse opuesto a las distintas maniobras de la empresa Novartis para introducir discretamente en la alimentación humana un "maíz" genéticamente modificado por los expertos de este mismo capitalismo. Riesel se atrevió a sostener ante los jueces que "en la actual versión suicida del capitalismo, cada paso hacia el Progreso no es sino un paso hacia la catástrofe" (cf. su "Declaración ante el Tribunal de Agen del 3 de febrero de 1998"). Pero lo cierto fue que ningún periodista, siempre dispuestos a amplificar la propaganda del ex-Dani el rojo, se arriesgó a empañar su honor de demócrata presentando declaraciones tan visiblemente equívocas y tan ostensiblemente contrarias al sentido de la historia. A propósito de la importancia decisiva de la lucha de Riesel, es urgente leer el texto de la Encyclopédie des nuisances: Observaciones sobre la agricultura genéticamente modificada y la degradación de las especies, Barcelona: Alikornio, 2000.

[F]

ANTICAPITALISMO Y CONSERVADURISMO

“Lo que nos incita a retroceder es tan humano y necesario como lo que nos impulsa a avanzar.”

Passolini.

La hipótesis capitalista, tal y como la hemos definido, es otra de las múltiples variantes de la metafísica del Progreso común a todos los ideólogos modernistas o desarrollistas. Al igual que las otras variantes, también supone que la Historia tiene un sentido y que el camino al que están destinados los hombres les conduce inexorablemente, según términos de Saint-Simon y Comte, del estado teológico-militar[1] al estado científico-industrial. Lo único que constituye la diferencia específica de la hipótesis capitalista es la idea de que el principio determinante de la Historia es, en última instancia, la dinámica de la economía y, por tanto, del progreso tecnológico en tanto que condición material básica de dicha dinámica. Partiendo de esta premisa, no es difícil prever cuál será la encarnación de la forma privilegiada del mal político en el imaginario capitalista, esto es, en el imaginario económico. Todo aquello que se oponga al progreso de una sociedad por obra del movimiento modernizador de la economía será inevitablemente considerado como un arcaísmo inaceptable, al que no debemos aferrarnos (es la famosa teoría del “repliegue timorato sobre uno mismo”) a no ser que tengamos la desgracia de ser un espíritu “conservador” o, peor aún, “reaccionario” (en términos de Saint-Simon, “retrógrado”). De este modo, es lógico que, en el lenguaje impuesto por el espectáculo, estas dos últimas palabras designen las dos figuras de la incorrección política por antonomasia. Son las palabras de las que todo el mundo, con miedo y aprensión, trata de exculparse a toda costa. Por el contrario, un espíritu crítico, es decir, un espíritu que, como mínimo, no tiene miedo de las palabras, llegará a la conclusión de que una lucha anticapitalista incapaz de integrar claramente su dimensión conservadora, no tiene ninguna posibilidad de desarrollarse de forma coherente y, por tanto, de asestar golpes certeros contra su enemigo declarado[2]. Así pues, una de las primeras preocupaciones filosóficas de los que pretenden oponerse al despotismo de la

Economía debe ser cuestionar por principio todos los discursos que celebran el “progreso” y el “movimiento” sin precisiones ulteriores[3].

No obstante, es obvio que, según la terminología de Marx, “la antigüedad del knout” no es argumento suficiente para justificar su respetabilidad. Por tanto, debemos presentar brevemente algunas observaciones para precisar en qué condiciones debe distinguirse entre una indispensable marcha atrás y una inaceptable regresión[4].

La tendencia de los hombres a la curiosidad y la innovación es uno de los atributos menos discutibles de la naturaleza humana (empleamos voluntariamente un término molesto para nuestras costumbres modernas). La noción de “sociedades inmóviles” es, pues, un mito o una fantasía. Por tanto, lo que hay que rechazar no es el principio mismo del cambio –como en última instancia sucede en la filosofía de Julius Evola– sino el hecho de que su ritmo esté definido y venga impuesto exclusivamente por las leyes del Capital y de su acumulación[5]. Y si, como denuncian constantemente las plañideras del modernismo, las clases populares suelen manifestar escasa diligencia para “adaptar su mentalidad a la evolución necesaria”, no es porque estén ontológicamente incapacitadas para el cambio; sólo se debe a que tienen una tendencia, ciertamente fastidiosa, a avanzar más despacio cuando están presionadas y con mucho menos entusiasmo y convicción que las nuevas clases medias o la brillante intelligentsia.

Por otro lado, el ingenio y la capacidad de innovación de las clases populares es una de sus características históricas permanentes. Son precisamente estas virtudes las que siempre les permiten neutralizar una parte de las estrategias capitalistas, así como inventar en todo momento dispositivos que mantienen o reproducen el civismo y el lazo social donde quiera que la férrea lógica del Capital tienda a destruirlos. Así por ejemplo, basta con leer los interesantes análisis que Serge Latouche consagra en L’autre Afrique a la economía informal de Dakar, a las “estrategias familiares en Grand-Yoff” o al sistema de solidaridad de los herreros de Soninké, para ser conscientes de la vitalidad de la inteligencia

popular y para calibrar hasta qué punto suele ser la voluntad de conservar una forma de vida humana la que induce, tanto a individuos como a comunidades, a inventar perpetuamente, basándose en las costumbres y tradiciones, nuevas formas de relación y nuevas reglas de juego, a veces revolucionarias. Desde este punto de vista, el desarrollo en los países anglosajones y ahora también en Francia de los LETS (Local Exchange Trade System, "Sistema de intercambio local") representa sin duda alguna una forma ejemplar de estas respuestas críticas a la modernización capitalista propuesta sobre el terreno por los propios individuos. Si estos sistemas de intercambio local contribuyen a mantener a raya la desocialización ultraliberal, es en la medida en que logran reconstruir (interpretación "reaccionaria") o mantener (interpretación "conservadora") la "primacía del vínculo frente al bien" lo que, según Caillé y J. Godbout, define la esencia misma del don tradicional.

Aunque, en toda crítica al Capital, la crítica de los ideales de la Ilustración sea una condición necesaria, como ya señalaba Adorno, no se trata de negar todo significado a las nociones de Progreso o de Civilización universal. Marcel Mauss decía que "las mejores características de las civilizaciones se convertirán en propiedad común de grupos sociales cada vez más numerosos" y "esta noción de base común, de acervo general de las sociedades y civilizaciones corresponde, en nuestra opinión, a la noción de Civilización[6]". Pero, como señala a continuación, este movimiento no implica que desaparezca la necesidad de un "sabor local". En realidad, muchos de los complicados debates sobre la dialéctica de lo universal y lo particular o de la modernidad y la tradición, podrían haberse reducido considerablemente o incluso haber sido inútiles si hubiésemos tenido en cuenta en su justo valor la exacta fórmula del escritor portugués Miguel Torga: "lo universal es lo local sin los muros[7]". Este enunciado significa que una comunidad humana progresa y se civiliza no cuando destruye o abandona su identidad (por ejemplo, su lengua o su acento), sino, por el contrario, cuando logra abrirse a otros grupos, es decir, cuando en las relaciones que mantiene con ellos, reemplaza el desprecio y la violencia iniciales por distintas variantes de intercambio simbólico. Obviamente, es inevitable que esta adscripción a la compleja dialéctica de la reciprocidad encamine poco a poco a cada comunidad a dejar de lado todo lo que, en su forma habitual de vivir y sentir, se oponga por principio al reconocimiento mutuo de los individuos; en otras palabras todo lo que en la propia cultura, manteniendo la parte de juego y broma indispensable, no puede universalizarse sin generar contradicción. Pero

este progreso legítimo de la universalidad –en la medida en que conserva como base precisamente las particularidades históricas y culturales perdurables que son la condición del intercambio simbólico– no tiene mucho que ver con la homogeneización acelerada del planeta por parte del mercado capitalista. En este sentido, la visión turística del mundo y el pseudocosmopolitismo del "Show Business" y de la clase empresarial constituyen la traducción grotesca y patética de dicho proceso de homogeneización.

Por último, recordemos que, en estos asuntos donde abordamos el fundamento mismo de la naturaleza humana, conviene esgrimir con extrema precaución la espada del Derecho y la Razón. El propio Kant, tan poco sensible a la seducción de lo concreto, afirmaba que la "madera de que está hecho el hombre es tan nudosa que con ella no se pueden tallar vigas muy rectas" (Ideas para una historia universal en clave cosmopolita, 6ª proposición). Dado que los espíritus modernos presentan una acusada tendencia a inclinarse ante la tiranía del ángulo recto, podemos pensar que un firme sentido de la costumbre y de los sutiles juegos que permite crear a todos los niveles[8], representa una de las principales fuerzas psicológicas de que todavía dispone cada individuo para librarse del poder que el Capital ejerce sobre su vida e intentar, así, ser lo más libre y feliz posible. De hecho, hay muy poca diferencia entre este sentido de la costumbre y lo que comúnmente denominamos convivencia.

Notas al pie

[1] Ésta es la razón por la que la Iglesia y el Ejército se han convertido en el blanco privilegiado de todo paradigma moderno. Ello implica que el anticlericalismo y el antimilitarismo, por muy legítimos que sean, pueden ser cualquier cosa salvo actitudes anticapitalistas. Probablemente, ésta sea otra clave para interpretar el extraño universo político del dibujante Cabu.

[2] Esta idea, que no sorprenderá a los lectores de Orwell o de William Morris, tampoco debería sorprender a los auténticos amigos de la ecología o a todos aquellos que se ven obligados a afrontar al Capital y sus políticos siempre que se trata de preservar algún paraje natural o devolverle sus cualidades perdidas (por ejemplo, en la lucha por limpiar la contaminación de un río o por recuperar una alimentación no falsificada). Al pensar en este tipo de luchas, resulta evidente que son totalmente conservadoras, incluso retrógradas; tanto que un modernista inteligente como Alain Roger ha visto la necesidad de crear una teoría del paisaje (así como la correspondiente obra artística) que permitirá terminar, al fin y de una vez por todas, con la "preocupación conservadora y naturalista por el medioambiente". Esta curiosa síntesis entre el vanguardismo de Art-Press y la estética de los promotores inmobiliarios ha sido magistralmente desmontada por Jacques Dewitte (cf. "L'Artificialisation et son autre", Critique, junio-julio, 1998).

[3] Es sabido que el sistema ya ha logrado imponer a los sectores más permeables de la juventud la idea de que la marcha es en sí una actividad perfectamente definida y necesariamente virtuosa. En la práctica, hay muchas posibilidades de que una ciudad "con marcha" para los jóvenes que vean Canal+ sea, en realidad, una ciudad destruida por el turismo y las promociones inmobiliarias, donde la mafia posee numerosas discotecas y donde los teléfonos móviles reciben una excelente acogida.

[4] Empleo la valiosa distinción del texto de J.-P. Courty: "En arrière tout! Lettre ouverte à la Revue Actuel 48 à propos de la Lozère et son entrée dans le XXIème siècle", Actuel 48, diciembre, 1997.

[5] Aquí estriba toda la diferencia entre una cultura y una moda. Una cultura sigue, sin duda alguna, siempre una evolución, al menos mientras está viva: pero esta evolución se desarrolla a un ritmo que confiere, tanto a la cultura como a su inconsciente, una estructura forzosamente "transgeneracional", lo que implica que define siempre un espacio común a varias generaciones, permitiendo así, entre otras cosas, el encuentro y la comunicación entre los jóvenes y los viejos (como, por ejemplo, en un partido de fútbol, en una fiesta de pueblo o en la vida de un verdadero barrio popular). Por el contrario, la moda es un dispositivo intrageneracional, cuya renovación incesante obedece principalmente a consideraciones económicas. Organizar la confusión sistemática entre, por un lado, las culturas durables creadas por los pueblos a su propio ritmo y, por otro, las modas pasajeras impuestas por las estrategias industriales, constituye una de las operaciones básicas del tittytainment. Éste es un arte en el que el omnipresente Jack Lang no tiene rival.

[6] M. Mauss: "Les Civilisations: éléments et formes" (artículo de 1930 incluido en Oeuvres, t. II, París: Minuit, 1994, pp. 456-512).

[7] M. Torga: L'universel: c'est le local moins les murs, Burdeos: William Blake, 1986 (se trata de una conferencia pronunciada en Brasil en 1954).

[8]"Une fois n'est pas coutume" ("Una vez al año no hace daño") reza la sabiduría popular. Es esta plasticidad constitutiva la que diferencia las exigencias de la costumbre (por ejemplo, celebrar un cumpleaños) de las imposiciones del derecho (por ejemplo, respetar el código de la circulación vial). Naturalmente, como bien demuestra Latouche, esta plasticidad de la costumbre conlleva el riesgo de dar lugar a "acuerdos" con el derecho que pueden dejar vía libre a la corrupción. Por ello, aunque, en principio, las distintas exigencias de la costumbre deban estar subordinadas al imperativo legal del derecho, éste sólo debe concebirse como, por un lado, el marco general de las relaciones humanas concretas y, por otro, como la última instancia a la que recurrir cuando los desacuerdos y conflictos no pueden resolverse en los niveles primarios de la existencia social. Por consiguiente, cuando el derecho acaba siempre funcionando como el recurso normal, incluso previo; en otras palabras, cuando la amenaza de los juicios recíprocos se convierte en una forma corriente de civismo, entramos en el dominio de los individuos pleiteistas y en la tiranía del derecho. Esto es precisamente lo que ocurre siempre que avanza la modernización mercantil de la vida. Al destruir sistemáticamente las tradiciones y costumbres que constituían el horizonte de las transacciones cotidianas

históricamente constituido, el sistema tiende progresivamente a que los individuos sólo dispongan de dos grandes modalidades para resolver sus litigios: la violencia y el recurso sistemático a los tribunales. Ésta es la forma de vida que los Estados Unidos llevan experimentando desde hace tiempo y a la que, por tanto, deberemos aprender a plegarnos rápidamente; al menos, si no hacemos nada para conservar el poder de decidir sobre nuestro propio destino.